OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. — PLOTINO (1987).

Vol. 11. — QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. — EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. — FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

Vol. 14. — ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).
Mi ideal de santidad.
Marietta... flor de santidad.
Espero en Dios.

Vol. 15. — EL EXISTENCIALISMO (1988).

Vol. 16. — FRANCISCO SUÁREZ, S. J. SU METAFÍSICA (1989).

Vol. 17. — LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989).

Vol. 18. — FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII (1989).

Vol. 19. — LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA (1990).

Vol. 20. — CÓMO SER SÍ MISMO (1990).

Vol. 21. — ESTUDIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET (1991).

Vol. 22. — ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA (1992).

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

22

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA





EDICIONES Depalma BUENOS AIRES
1992

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0634-2 (vol. 22)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494



PRESENTACIÓN

El presente volumen lleva intencionadamente el título Estudios de filosofía latinoamericana contemporánea. *Está lejos de ser una visión completa de la filosofía latinoamericana del siglo* XX. *Tan sólo algunos estudios, que han ido apareciendo esporádicamente desde la década de los años 40. Para una visión global de la filosofía de este siglo, en nuestro continente se puede ver las obras de Alberto Caturelli, Luis Farré, José Manuel Estrada, etc.*

Sin embargo, se puede adivinar cuáles han sido las corrientes filosóficas de este siglo en América.

El primer capítulo comprende varios congresos que cubren las décadas de los años 40 y 50. Sin duda fue éste un período en el cual el existencialismo atrajo la atención; pero también la filosofía tradicional escolástica tuvo importantes representantes.

Después de 1960 han aparecido otras corrientes, como la filosofía del lenguaje, la lógica simbólica, sin que falten interesantes estudios.

No hablamos en este volumen de nuestra propia filosofía, el in-sistencialismo, *que desde 1949 (ya en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza) lo presentamos como una superación del* existencialismo. *Se puede ver las obras principales en la colección "Obras completas de Ismael Quiles, S.J." (Ed. Depalma, Buenos Aires), que en este momento llega a los 22 volúmenes. Asimismo cabe tener en cuenta los seis coloquios internacionales realizados en los años 1979, 1981, 1983, 1987, 1990 y 1991. Tam-*

bién algunos trabajos sobre el in-sistencialismo, como el del Prof. Dr. Heinrich Beck, Ex-in-sistencia (Estudios sobre filosofía personalista in-sistencial) *(traducción del original alemán, Fundación "Ser y Saber", 1990, Buenos Aires, Argentina) y el del Prof. Dr. Ricardo Marín Ibáñez en la obra colectiva* Filosofía de la educación hoy *(2º volumen, Textos, Dykinson, Madrid, España, 1991).*

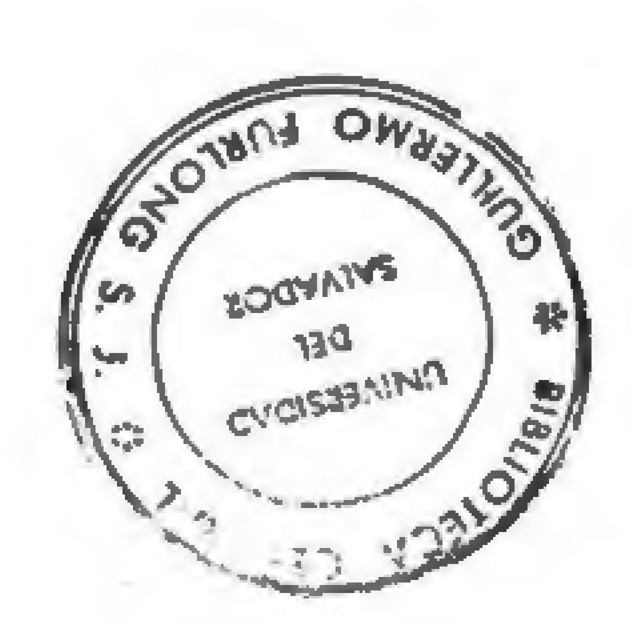
Esperamos que este volumen, a pesar de su limitación, pueda ofrecer algunos aportes útiles para mejor conocer el pensamiento filosófico de nuestro continente en el presente siglo.

I. Q.

I

CONGRESOS

- Primer Congreso Nacional de Filosofía visto por dentro, "Ciencia y Fe", nº 18, año 5 (1949), ps. 135-146.
- Primer Congreso Argentino de Psicología (Tucumán). Norte (Tucumán), 1954, ps. 107-112.
- 8º Coloquio Filosófico Interamericano de São Paulo, "Ciencia y Fe", nº 36 (1980), ps. 363-366.
- Tercer Congreso Interamericano de Filosofía.



II

TEMAS VARIOS

- En torno al problema crítico.
- El P. Enrique B. Pita y su pensamiento filosófico, "Ciencia y Fe" (San Miguel), nº 2, año 13 (1957), ps. 173-179.
- Tratado de metafísica (Prólogo).
- La filosofía en la integración de América Latina.



III

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS

- Estudios bibliográficos, "Boletín de Filosofía Suramericana" - 1. "Fascículos de la Biblioteca" (San Miguel), nº 3, año 2, vol. 1, fasc. 3 (1938), ps. 185-195.
- Estudios bibliográficos, "Boletín de Filosofía Argentina y Suramericana" - 2.
  "Fascículos de la Biblioteca" (San Miguel), nº 7, año 4, vol. 2, fasc. 4 (1940), ps. 401-414.
- El centenario del filósofo cubano Félix Varela (1853-1953), "Ciencia y Fe" (San Miguel), nº 35-36, año 9 (1953), ps. 97-99.
- Sánchez Reulet, Aníbal: *La filosofía latinoamericana contemporánea* (Selección y prólogo), Colección Pensamiento de América, Unión Panamericana, Washington, 1949, 370 ps. [Reseña].
- Thonnard, F. J., A. A.: *Compendio de historia de la filosofía.* Traducido de la 5ª edición francesa por R. García Blanco, A. A. Sociedad de San Juan Evangelista, Desclée y Cía., Tournai, 1949, 1.086 ps. [Reseña].
- "Revista Cubana de Filosofía": Homenaje de Centenario a Enrique José Varona, nº 4, vol. 1, La Habana, enero-junio 1949, 80 ps. [Reseña].
- Muestra bibliográfica de la filosofía católica y de su posición en la filosofía universal (Inauguración, Buenos Aires, 9 de noviembre de 1939) publicada en "Fascículos de la Biblioteca", nº 5, año III, vol. II, fasc. 2.

Muestra bibliográfica de la filosofía católica y de su posición en la filosofía universal (Inauguración, Buenos Aires, 9 de noviembre de 1939).

Incluímos en este volumen, dado su tema, la información sobre *la Muestra y su catálogo*, porque creemos que es de interés para conocer la vitalidad del pensamiento filosófico católico latinoamericano desarrollada en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San José, en San Miguel, Prov. de Buenos Aires.

Por medio de esta iniciativa acogida por el entonces rector del Colegio Máximo, R. P. Enrique B. Pita, con todo entusiasmo, intentábamos la mayor apertura internacional de las facultades, vinculándose con las instituciones editoriales del campo filosófico en esos momentos.

Se inauguró el 9 de noviembre de 1939, en los salones de la Asociación "Amigos del Arte" de la calle Florida, centro cultural entonces de Buenos Aires. Pronunció las "palabras inaugurales" el rector de las facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo y fue realizado un "Acto público de filosofía", en el estilo clásico de la filosofía escolástica.

Las paredes de los salones estaban cubiertas por "Gráficos de Historia de la Filosofía", que presentaban el desarrollo del pensamiento filosófico de los autores y de las escuelas, a través de la historia, los que se publicaron en cuaderno aparte.

En sus palabras inaugurales el P. Pita enmarcó así el tema de la Muestra:

"La filosofía cristiana, cuestión que suscitó últimamente una interesante lucha de opiniones que ha dejado como resultado una serie de conclusiones claras y definidas, es un hecho histórico incontrovertible. Este hecho podrá ser interpretado en una forma u otra, pero su realidad está presente en la historia: una filosofía elaborada primero y sintetizada más tarde en el seno del cristianismo, con un patrimonio doctrinario propio, y con un exponente que la afecta esencialmente y le da personería filosófica propia. Una

filosofía que no es ni filosofía pagana ni teología. No es filosofía pagana, porque, aunque algunas de sus líneas generales sean de inspiración pagana, preferentemente aristotélica, en su punto de arranque genético y en el término al que la empuja su dinamismo teleológico es esencialmente distinta de las construcciones filosóficas paganas: en ella Dios es el Principio Creador de todo y el Fin Último que como Causa Final mueve todo hacia Sí. De esta discrepancia fundamental se originan en ella nociones nuevas, completamente ignoradas por los filósofos paganos y de las que en gran parte serán tributarias las filosofías modernas, como las nociones de Creación, Providencia, Ofensa de Dios o Pecado, la esencia de la persona, de la naturaleza, de la sustancia y del accidente, y multitud de nociones nuevas de ética, como la supremacía de la persona humana, para no citar sino un ejemplo. Esta filosofía no es teología: porque no trabaja ella sobre fuentes de la Revelación a la luz de la Inteligencia y de la Palabra de Dios, sino por el discurso natural del entendimiento a la sola luz de la razón".

Después de una síntesis precisa de la historia de la filosofía cristiana, termina el P. Pita con las siguientes palabras, que muestran el apoyo de las autoridades y de las instituciones a la Muestra:

"Vaya nuestra palabra de gratitud a los Excmos. Sres. Presidente de la Nación, Vicepresidente y Ministro de Relaciones Exteriores y Culto, que se dignaron aceptar la presidencia honoraria de la Muestra; a su Emcia. Rma. Dr. Santiago L. Copello, quien aprobó y bendijo paternalmente nuestra iniciativa; al Ministerio de Relaciones Exteriores, que informó favorablemente de la Muestra en el exterior; a los miembros de la Comisión Honoraria por su alentadora simpatía; a la Comisión Nacional Protectora de Bibliotecas y Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, por el valioso apoyo que nos prestaron dentro de sus atribuciones; a las universidades nacionales por el interés que demostraron; a las embajadas extranjeras en Buenos Aires, que informaron en nuestro favor en sus respectivos países; a la Asociación "Amigos del Arte", cuyas autoridades han cedido gentilmente sus salones para la Muestra y las conferencias; al Museo Nacional de Bellas Artes, por las vitrinas que han cedido para la Muestra; a todos los demás colaboradores y colaboradoras, cuyo empeño, no por haber sido oculto, ha sido menos valioso y efectivo".

Exposición Bibliográfica Internacional de la Bibliografía Filosófica del Siglo XX.

Bibliografía Filosófica del Siglo XX.
(Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1952).

En julio de 1952, las facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San José (San Miguel, Pcia. de Bs. As.) organizaron la Exposición Bibliográfica antedicha, cuya dirección me fue encomendada, con la colaboración de los profesores y estudiantes jesuítas de dichas facultades.

Se realizó en el edificio de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Buenos Aires y fue auspiciada por autoridades nacionales y por instituciones de cultura y educación superior.

Simultáneamente se organizó un ciclo de conferencias sobre temas centrales de la filosofía del siglo XX a cargo de profesores de las facultades del Colegio Máximo y de otras universidades.

Reproducimos el *Prefacio* que para dicho Catálogo escribimos:

La exposición bibliográfica de la filosofía del siglo XX tenía como finalidad primordial, en la mente de las instituciones organizadoras, presentar un balance del pensamiento filosófico contemporáneo. Es natural que no se intentase reunir una bibliografía exhaustiva de la filosofía en el siglo XX, pero sí de los elementos suficientes para poder tomar el pulso al espíritu filosófico de nuestro siglo y adquirir una información relativamente abundante sobre la bibliografía filosófica contemporánea, y especialmente de estos últimos decenios.

Una iniciativa cultural de esta trascendencia no podía menos de ser recibida con la mayor simpatía por parte de las *autoridades nacionales* y de las instituciones de la alta cultura de la Argentina, sino también por las editoriales y los centros filosóficos de Europa y América invitados especialmente por las entidades organizadoras a participar en la Exposición. Y, efectivamente, nos hemos visto sorprendidos por la cordial acogida que, de parte de las editoriales

extranjeras, ha merecido la invitación a hacerse representar en este verdadero congreso internacional del libro filosófico. La lista de las editoriales e instituciones representadas en la *Exposición*, hace subir su cifra por encima del centenar. Por supuesto que las editoriales argentinas han respondido amplia y generosamente, y la *Exposición* cuenta con la casi totalidad de las ediciones filosóficas argentinas actualmente disponibles.

Las entidades organizadoras desean expresar, desde estas páginas, su agradecimiento hacia las autoridades nacionales argentinas, y a las representaciones diplomáticas del extranjero en nuestro país, por la cordial colaboración con que han contribuído, desde el primer momento, al éxito de la *Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX*.

Aun cuando una empresa de tal naturaleza exige, como es natural, un esfuerzo de preparación y de organización extraordinario, desde el comienzo, fue un firme propósito de los organizadores el sumar a tal esfuerzo otro no menos laborioso, pero que estiman de capital importancia para consolidar el fruto cultural que puede surgir de la *Exposición*. Nos referimos a la preparación e impresión de un *Catálogo*, en el cual apareciese, sistemáticamente, toda la bibliografía reunida. Dicho *Catálogo* puede constituír un instrumento valioso de consulta para los estudiosos de la filosofía, y un excelente medio para apreciar, de una mirada, el actual estado del movimiento filosófico.

Para que el *Catálogo* cumpliese su finalidad excepcional, era indispensable que estuviese dispuesto por orden sistemático y de acuerdo con las normas científicas de catalogación, que suministran la referencia exacta de la información bibliográfica deseada. Ningún medio mejor, para obtener tal finalidad, que recurrir al asesoramiento y a la colaboración del *Instituto Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires*, futuro *Centro Nacional de Documentación*, especializado en bibliotecología. Gracias a la colaboración prestada con la mayor generosidad y elevado espíritu científico por dicho Instituto, podemos presentar el *Catálogo de la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX*, de acuerdo con las normas de catalogación y clasificación exigidas por el espíritu que debe regir la organización internacional del trabajo intelectual. Es natural que hayamos debido *adaptar* a las condiciones propias del presente *Catálogo* tales normas, y por ello debemos dar a conocer los criterios precisos que nos han orientado en su preparación.

Criterios que han inspirado el presente catálogo.

Catalogación.

Los asientos bibliográficos se redactaron de conformidad con las normas de catalogación de la Biblioteca Vaticana. Se ha tenido especial empeño en respetar hasta en sus mínimos detalles las reglas fijadas por dicha institución, por creer que reflejan con más exactitud la información bibliográfica sobre cada obra. Se observará que se trascribe el nombre de los autores en su idioma original, haciéndose constar, siempre que ha sido posible, las fechas de nacimiento y muerte, a fin de situarlos en su época correspondiente. Es natural que estos datos no aparezcan en el caso de encabezamientos correspondientes a muchos filósofos modernos, pues era imposible completar tal información, en el breve espacio de tiempo disponible.

La catalogación no se ha hecho con un criterio exhaustivo, pues hubiese aumentado desmesuradamente las proporciones del *Catálogo*. Se incluyen, no obstante, los elementos necesarios para la información bibliográfica y, en el caso de obras muy importantes, se extienden hasta el mismo contenido.

También se ha procurado enriquecer el *Catálogo* con un índice alfabético de autores, compiladores y publicaciones periódicas, con las oportunas referencias a la materia, colaboradores, títulos de colecciones, publicaciones en serie, etc.

Clasificación.

Se ha adoptado, por la universalidad de que goza, el *sistema decimal* como base para la clasificación, de acuerdo con las innovaciones y desarrollos introducidos en el mismo por el Instituto Internacional de Bibliografía de Bruselas y la Federación Internacional de Documentación, a fin de adaptarlo a la visión moderna de la filosofía.

Sin embargo, no solamente porque en el mismo sistema de clasificación decimal, aun después de las adaptaciones realizadas por dichos organismos, hemos encontrado ciertas dificultades, sino también por las exigencias de la finalidad característica del presente *Catálogo* especializado en la filosofía del siglo XX, hemos debido efectuar, por nuestra parte, algunas adaptaciones, según se podrá comprobar en el *Indice sistemático.*

He aquí las más importantes:

1) Hemos desarrollado en forma orgánica la sección "Historia de la Filosofía", dedicando especial atención a la *Filosofía del Siglo XX*.

2) Asimismo, se ha incluído en la clasificación filosófica más afín, un cierto número de temas que, según el sistema decimal, figuran en otras disciplinas, v.gr.: 615.13. Psicoanálisis, lo hacemos figurar en 131; 616.89. Psiquiatría, en 132; 612.821. Psicología Experimental o Fisiológica, en 150.2; etc. Hemos agregado, con el mismo criterio, algunos temas modernos, v.gr.: Axiología, en 121.5; Inmanencia y Trascendencia (metafísica), en 125.

3) Hubiésemos deseado modificar también el orden de las materias, que no respondía al plan *lógico* de la Exposición, en esta forma: I. Introducción; II. Historia; III. Doctrina; 11. Lógica y Epistemología; 12. Metafísica General; 13. Cosmología; 14. Antropología Filosófica y Psicología Especial; 15. Psicología General; 16. Teodicea; 17. Moral o Ética; 18. Sistemas; 19. Regiones Particulares. Pero para evitar confusiones a los que ya están habituados al sistema decimal, hemos desistido de nuestro propósito.

4) Nos hemos limitado, por lo general, a la clasificación de tres o cuatro cifras, rara vez cinco, y hemos evitado las referencias a otras disciplinas en la clasificación, pero se podrán hallar en la sección *Regiones Particulares* los temas en que la filosofía entra en otras regiones científicas.

5) Hemos dado preferencia a la *Sección sistemática*, clasificando preferentemente las obras en la materia correspondiente. Para no alargar el *Catálogo*, en vez de duplicar la ficha en el autor que corresponde, se agregaron en el *Indice alfabético* las referencias a los números del *Catálogo* en que aparecen sus obras o las que se refieren a su vida y doctrina. Se exceptúan de esta norma las obras generales o los estudios sobre la vida o sobre las doctrinas de conjunto de un autor, las cuales se han clasificado en 1 (09) A-Z. Historia por Filósofos.

La multiplicación de las fichas, limitada por razones de espacio, ha sido cumplida, cada vez que se consideró indispensable, duplicando o triplicando la referencia en diversos temas, salvo cuando, evidentemente, el tema central era único y los otros secundarios.

Distribución del trabajo.

La dirección y realización del trabajo de catalogación ha corrido a cargo del director del Instituto Bibliotecológico, señor Ernesto G. Gietz, con intervención eficaz de la jefa del Catálogo centralizado, señora Tiana Popa, la revisora señorita Angela María Maveroff y las catalogadoras señoritas María Carmen Caballero y Susana Luisa Urreaga. Prestaron además su empeñosa colaboración los catalogadores señoritas Elena Marta Ardanza, Nélida María Verone y Olga Emilia Veronelli, señoras Irene Grundel de Riecke y Sara Pastoriza de Vargas y señor Eduardo Alberto Quintana, de actuación en otras bibliotecas privadas u oficiales.

Debemos agradecer muy encarecidamente el esfuerzo realizado por la Dirección y el personal del Instituto Bibliotecológico, pues en un lapso relativamente muy pequeño, han llevado a cabo una tarea verdaderamente ímproba, sin perdonar dedicación y cumpliendo sus actividades en horarios extraordinarios, a fin de que el catálogo estuviese preparado con la mayor exactitud científica y con suficiente antelación para ser presentado impreso a la *Exposición*.

La dirección y el trabajo de clasificación ha corrido a nuestro cargo, pero hemos contado con la asidua colaboración del señor Jorge Poirier, a quien expresamos desde estas líneas, nuestro sincero agradecimiento.

ISMAEL QUILES, S.I.

Parte primera

CONGRESOS



CAPÍTULO I

EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA EN LA ARGENTINA VISTO POR DENTRO

(Mendoza, Argentina, 30 de marzo al 9 de abril de 1949)

El Primer Congreso Nacional de Filosofía, que acaba de celebrarse en la Argentina, ha sido para nosotros una verdadera sorpresa, y lo mismo ha sucedido a los congresistas argentinos y extranjeros que han asistido. Otro tanto ha sucedido a los mismos organizadores del Congreso. Volvemos de las reuniones celebradas en Mendoza con impresiones excelentes, sin atenuar en lo más mínimo la fuerza de esta palabra. Por su organización, por el trato cordial y hospitalidad generosa con que han sido recibidos tanto los filósofos extranjeros en la Argentina, como cuantos nos reunimos en la hermosa ciudad cuyana; por el espíritu de elevación y de cultura, de seriedad y de mutua confianza que animó en todo momento las reuniones del Congreso; y finalmente por el valor doctrinal de los trabajos presentados y discutidos, no dudamos repetir que ha sobrepasado las mejores esperanzas y que ha resultado un verdadero modelo de congresos de filosofía. Creemos, pues, que será no sólo de interés, sino también de gran utilidad detenernos unos momentos en dar a conocer a nuestros lectores la realidad del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Intentamos exponer un panorama de él, pero contemplándolo desde dentro, quiere decir, con impresiones vividas en

la intimidad misma de la asamblea filosófica y en el trato diario con los congresistas y con las autoridades del Congreso.

Organización. — Como es sabido, el Primer Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina fue convocado en 1947 por iniciativa de la Universidad Nacional de Cuyo, la más joven de las universidades argentinas. Ella tomó sobre sí la tarea de la organización, que en un principio estuvo exclusivamente a cargo de las autoridades de la Universidad Nacional de Cuyo bajo la dirección de su rector, el Dr. Ireneo Fernando Cruz y con la secretaría a cargo del Pbro. Dr. Juan R. Sepich. Ante la importancia de la iniciativa el Poder Ejecutivo de la Nación oficializó el Congreso de Filosofía declarándolo nacional, y con este motivo se reorganizó el Comité Ejecutivo bajo la presidencia de honor del ministro de Educación Dr. Oscar Ivanissevich y la presidencia efectiva del Dr. Ireneo Fernando Cruz, rector de la Universidad Nacional de Cuyo, la vicepresidencia del Dr. Coriolano Alberini y del prof. Toribio M. Lucero, delegado interventor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y un cuerpo de vocales formado por los interventores de las facultades de Filosofía y Letras de las universidades nacionales y algunos de los profesores más distinguidos de ellas. Se formaron además dos secretarías, técnica y administrativa respectivamente, la primera a cargo del Dr. Coriolano Alberini, teniendo como prosecretario al Dr. Luis Felipe García de Onrubia, como secretario de Actas al Dr. Luis Juan Guerrero y como asesores a los Dres. Héctor Llambías y Miguel Ángel Virasoro. La Secretaría Administrativa quedó bajo la Dirección del profesor Toribio Lucero teniendo como prosecretario al Sr. Alfredo Tarruella. Los congresistas no tenemos sino palabras de admiración

y de agradecimiento para los organizadores. La inmensa labor que supone la convocación del Congreso, el traslado a Buenos Aires y a Mendoza de 55 congresistas de Europa y América y 93 miembros relatores argentinos, sin contar a otros muchos adherentes que de hecho se beneficiaron de las mismas facilidades que los relatores, ha sido llevada a cabo con un resultado que merece nuestros más sinceros elogios. En verdad que las deficiencias inevitables son insignificantes cuando uno atiende al resultado total de la organización del Congreso, afirmación en la que estamos seguros que nos acompañan todos los congresistas extranjeros y argentinos. Los extranjeros especialmente han quedado admirados de la acogida cordial y generosa de que han sido objeto por parte de las autoridades nacionales y universitarias. El mismo excmo. señor ministro de Educación Nacional, Dr. Oscar Ivanissevich, no sólo quiso recibirlos personalmente en el aeropuerto sino que se ha preocupado en todo momento por la solución de todos los problemas que se les presentasen y les ha prodigado un trato lleno de cordial afecto y simpatía. Confirmaba de esta manera la actitud asumida por el gobierno nacional al dar toda clase de facilidades al Congreso, a fin de que éste pudiera cumplir su cometido perfectamente.

Integrantes del Congreso. — El Congreso ha logrado reunir una representación, sin duda alguna valiosa, de la filosofía europea y americana. Entre los extranjeros figuran ante todo los alemanes con 9 representantes; España con 7; Brasil ha enviado 5; Italia, Suiza, México y Perú, 4; Francia, 3; Portugal, 2; Inglaterra, Canadá, Chile, Uruguay, Santo Domingo, Guatemala y Colombia, 1. También los Estados Unidos han enviado una delegación relativamente numerosa formada por 6 representantes de diversas universidades norteamericanas. Es lamentable que circuns-

tancias ajenas del todo al espíritu filosófico hayan impedido la llegada de otros grandes filósofos que con gusto hubieran participado de nuestro Congreso. Pero el conjunto de los profesores que nos han visitado ha demostrado una altura de formación y de penetración filosófica que sin duda nos ha dado un fiel reflejo de las inquietudes filosóficas más relevantes de Europa y de América. Si no hubiese otro fruto del Congreso que el de esta experiencia, creemos que estaría suficientemente justificado todo el esfuerzo llevado a cabo por las autoridades nacionales y universitarias, y no dudamos que ejercerá una influencia notable en la marcha del pensamiento filosófico y en la cultura argentina.

Debemos también consignar que el Congreso se ha visto enriquecido con comunicaciones de las figuras más relevantes del pensamiento filosófico contemporáneo, como Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Louis Lavelle, Nikolai Hartmann, Maurice Blondel, Ludwig Klages, Bertrand Russell y otros.

Actitud espiritual del Congreso. — En todo momento ha reinado en el Congreso una actitud espiritual que ha permitido a los delegados extranjeros y nacionales moverse con holgura, tanto para exponer sus propias experiencias y resultados personales, como para interrogar a los de tendencias opuestas. Creemos que se ha mantenido siempre a gran altura el discurso filosófico y que las diversas tendencias se han podido manifestar con auténtica libertad, propia ante todo de un congreso de filosofía. Si en las primeras salutaciones se invitó a los filósofos a exponer libremente su pensamiento, clausurado el Congreso podemos asegurar que ha existido una libertad noble y sin reticencias, dentro de la cual se han podido discutir las tendencias más diversas, como luego veremos. Las delibera-

ciones en el seno del Congreso se han desenvuelto al margen de toda preocupación política, y con el interés limpio de hacer filosofía pura.

El contenido filosófico del Congreso. — La mejor confirmación de estas impresiones nos la ofrece lo que podríamos llamar la ideología o el contenido filosófico que en el Congreso se ha manifestado. En este punto ha radicado el mayor interés para nosotros, y creemos que gracias a ello se puede decir que ha cumplido perfectamente su cometido. Vamos a dar el panorama de las diversas tendencias filosóficas apuntadas al principio con menos relieve, pero luego con toda precisión, en las sesiones plenarias y sobre todo en las sesiones matinales. Estas últimas, en las cuales el diálogo entre los expositores y el auditorio se prestaba a una viva comunicación de ideas y a un choque o control de las diversas posiciones filosóficas, han sido, a nuestro parecer, la realidad más vital y fructuosa.

Sin pretender reducir a esquemas las variadas posiciones que se han manifestado sobre todas las partes de la filosofía, creemos que en *lógica* y *gnoseología* sigue todavía influyendo en los no escolásticos, junto con las modernas tendencias de la lógica matemática, la fenomenología de Husserl. Todavía es más marcada la influencia de la escuela fenomenológica y de la teoría de los valores, así como de los últimos representantes del neokantismo, en las comunicaciones sobre filosofía del derecho y de la sociedad. En cambio —y es éste un fenómeno interesante que nos ha llamado poderosamente la atención—, en las comunicaciones de la sección de metafísica y temas afines ha estado totalmente ausente no sólo el influjo de las escuelas neokantianas de principios de siglo, los círculos de Viena y de Baden, sino la misma fenomenología y la axiología, que hace veinte años dominaban por completo el horizonte

de la filosofía en Europa. Los nombres de Husserl, de Max Scheler o de Bergson han estado totalmente ausentes, para ceder el lugar a los de Heidegger y otros filósofos existencialistas, como Gabriel Marcel o Louis Lavelle. Esto nos muestra claramente cómo los problemas metafísicos con sus soluciones características suelen llevar una delantera de una o dos décadas sobre las teorías de los otros problemas de la filosofía, que vienen a ser filosofía aplicada. El pensamiento humano estructura primero una concepción general de la realidad, representada por la metafísica, y después necesita un lapso de tiempo para irla aplicando a los otros ramos del saber filosófico y científico.

Dentro de la metafísica se han distinguido perfectamente dos tendencias centrales en todas las deliberaciones: el existencialismo y la filosofía escolástica. Ambas han estado representadas abundantemente tanto por filósofos europeos como americanos. Ante la corriente fuerte del existencialismo se ha mostrado también vigoroso el espíritu de la filosofía escolástica en numerosos representantes extranjeros y nacionales. El existencialismo, a su vez, ha estado siempre latente y casi siempre expreso en los temas de las sesiones de metafísica, hasta el punto de que algún congresista hacía observar en una de las discusiones que éste parecía más bien un congreso sobre el existencialismo. Ahora bien, tanto el existencialismo como el escolasticismo se han presentado a su vez internamente divididos. En primer lugar, el existencialismo apareció francamente dividido en dos zonas distintas: la de los existencialistas que sostienen la imposibilidad de llegar a una realidad absoluta trascendente al hombre, y la de los que ven en el existencialismo una posibilidad fecunda de alcanzar aquella realidad trascendente, que sería la explicación total de la contingencia humana. En términos relativos a una actitud cristiana podríamos decir que el existencialismo se ha pre-

sentado en dos formas radicalmente diferentes: la de un existencialismo cerrado respecto de Dios y de toda religión sobrenatural, especialmente del cristianismo; y la de un existencialismo abierto a Dios y al cristianismo, porque halla en la realidad humana elementos que presentan al hombre esencialmente relacionado con el Ser trascendente.

A su vez, el grupo de los escolásticos se ha presentado también dividido en dos sectores: un escolasticismo cerrado sobre sí mismo, para el cual no existe posibilidad de superar la pura contingencia del hombre sino dentro de la filosofía escolástica y más particularmente de la filosofía tomista en su más rígida interpretación, y otro escolasticismo que manteniendo los elementos positivos fundamentales de la escolástica se abre a lo que la filosofía existencial parece aportar, a su vez, de positivo y cree poder integrar en una filosofía de base escolástica las experiencias aportadas por las nuevas tendencias.

Aparte de estas tendencias generales será de interés reflejar otro problema que más de una vez ha salido a flote en las discusiones del Congreso: el de la filosofía cristiana, no en el sentido técnico de la discusión que en el decenio 1930-1940 interesó en Europa, sino simplemente como posibilidad de asumir una actitud verdaderamente filosófica para el católico. Esta objeción clásica del racionalismo de todos los tiempos se ha presentado también en el Congreso en sesiones públicas y privadas. Naturalmente los católicos han expuesto, a su vez, su punto de vista con la respuesta dada al racionalismo de que no solamente es posible una actitud verdaderamente filosófica para el católico, sino que los dogmas presuponen siempre un fundamento racional y que en el orden del fundamento racional es la filosofía sola la que actúa. Está, pues, presente, aun después de la aceptación del dogma, una actitud genuinamente filosófica en el católico. Sin contar la distin-

ción de objetos formales para la filosofía y la fe, que hace de la ciencia filosófica y la teológica dos disciplinas esencialmente distintas.

Impresiones de conjunto. — Una comparación con los congresos recientemente celebrados en Europa nos permite valorar mejor todavía el que acaba de celebrarse en Argentina. Algunos que han asistido al Congreso Internacional de Amsterdam en agosto del año pasado nos aseguran que existió en el de Mendoza un ambiente de más libertad. A su vez, algunos que han participado en el Congreso de Roma nos han comunicado espontáneamente que en conjunto se han presentado trabajos de más valor en el Congreso de Mendoza que en el de Roma. Es cierto, por otra parte, nos aseguraban, que las comunicaciones presentadas al Congreso romano eran más uniformes; en cambio, en las presentadas en Mendoza, junto a numerosas comunicaciones de innegable valor e interés filosófico, se han aceptado otras que no merecían figurar en un congreso de filosofía. Esta apreciación, de la que nosotros participamos plenamente, creemos que debe extenderse también a los trabajos leídos en las sesiones plenarias. Hemos escuchado en ellas magníficos y originales estudios, que nos decían algo nuevo o por lo menos señalaban interesantes perspectivas en el campo filosófico; pero también más de una vez hemos lamentado escuchar disertaciones en las que faltaba una verdadera estructura filosófica, o que se reducían a simples exposiciones escolares de un tema que nada nuevo e interesante aportaban a lo que es dominio común en filosofía. Naturalmente que tratándose de un primer Congreso, en que sin duda los organizadores temían no hallar una correspondencia abundante, el criterio de admisión de trabajos debía ser amplio. Sin embargo, ya la actual experiencia es más que suficiente, pues se ha contado con material abundante y valioso que él solo hubiese llenado las sesiones plenarias y las de estudio holgadamente.

La cantidad extraordinaria de comunicaciones presentadas ha sido también la causa de que a los problemas de mayor interés no se les haya podido dedicar más tiempo. Ha sido necesario recorrer con premura la totalidad de las comunicaciones, y los presidentes en casi todas las secciones han tenido que cortar discusiones sumamente interesantes, para dar cabida a todos los expositores. Esperamos que estos aspectos sean tenidos en cuenta en el próximo Congreso. Asimismo creemos que, siendo las sesiones privadas de mayor utilidad que las sesiones plenarias, podría reducirse el número de éstas en favor de aquéllas.

El Congreso nos ha dado oportunidad de tomar el pulso algo más de cerca a la filosofía en la Argentina. Sin duda ninguna que se han podido ver reunidos en el Congreso valores filosóficos argentinos que han debido impresionar en el mejor sentido a los extranjeros. En las comunicaciones y en las intervenciones que hemos presenciado, han manifestado los argentinos no sólo interés y dedicación por los problemas filosóficos, sino también capacidad, penetración y estructura mental filosófica. En muchos casos un pensamiento verdaderamente original que ha llamado la atención de los extranjeros. Se ha podido comprobar también el predominio de la filosofía escolástica en los representantes argentinos, tanto civiles como eclesiásticos. Las ventajas de la filosofía escolástica como método han aparecido una vez más, pues a nuestro parecer los filósofos escolásticos, aun cuando exponen o adoptan otras aptitudes, proceden con mayor método y precisión. Sin embargo, también se ha podido observar el peligro que entraña el abuso del método escolástico, pues hace perder, a quienes lo utilizan muy exclusivamente, la comprensión del pensamiento ajeno a la escolástica y con frecuencia cierra el horizonte mismo de visión filosófica. Diríamos que desde el punto de vista de la formación filosófica hay que comen-

zar por el método escolástico y luego compulsar los otros métodos y teorías filosóficas. Lo contrario suele acusar falta de precisión, si se prescinde de la escolástica, o falta de horizonte y de visión de la realidad, si se encierra uno exclusivamente en ella.

Conclusiones del Congreso. — El Congreso ha adoptado algunas conclusiones destinadas principalmente a promover el estudio de la filosofía en la Argentina y el intercambio cultural filosófico con el extranjero. Figura a este respecto, ante todo, la creación de un centro de estudios filosóficos encargado de llenar esta finalidad.

Se ha tomado también la decisión de celebrar un Congreso Nacional de Filosofía cada cuatro años y se ha creado una comisión permanente que actuará bajo el control de la Subsecretaría de Universidades Nacionales.

Como fondo doctrinal el Congreso ha hecho suyas las conclusiones del Congreso de Científicos de Nueva York, 1941, en las que se reconoce la esencia espiritual y personal del hombre y su vinculación necesaria con el Ser trascendente.

La presencia del primer magistrado y de los ministros de la Nación en el acto de clausura del Congreso le dio naturalmente mayor realce y subrayó su importancia para la cultura nacional. El presidente expuso en el discurso de clausura las líneas fundamentales de su pensamiento político. La tesis sostenida por el primer mandatario ante los congresistas extranjeros y nacionales presenta como ideal de gobierno la creación de un clima en el que las libertades individuales y las perfecciones propias de cada uno de los ciudadanos puedan desarrollarse hasta la máxima perfección. Acentuó la idea de una sociedad para los individuos, más que la de una sociedad que absorbe estatalmente los valores y las iniciativas individuales.

No queremos terminar estas líneas sin dedicar también nuestra atención al aspecto humano y afectivo del con-

greso. Gracias a la Comisión Organizadora, que ha creado un ambiente de cordialidad y de simpatía entre todos los miembros del Congreso, los congresistas han gozado en todo momento de un excelente buen humor, que ha sabido juntar la vida con la filosofía: a ello han contribuído no sólo las reuniones sociales, banquetes, conciertos, excursiones a los Andes y visitas a puntos de interés de la ciudad y de los alrededores de Mendoza, sino también las facilidades de que han gozado los congresistas para reunirse en grupos íntimos, sin formalismos y sin etiqueta.

Al cerrar estas líneas nos creemos en el deber de agradecer a las autoridades nacionales y a los organizadores del Congreso todo el empeño que han puesto para facilitar a los congresistas una labor filosófica eficaz y un bienestar humano y agradable. Lo cortés no ha quitado lo valiente. Y ha quedado demostrado que la verdadera filosofía, lejos de estar enemistada con la vida, se hermana con ella y en ella encuentra su mejor terreno.

De intento hemos omitido en nuestras impresiones sobre el Congreso las citas de nombres. Hemos tenido temor de caer en omisiones injustas. Para suplir en parte esta falta de referencias a nombres, y como información útil que puede dar una idea de los trabajos presentados al Congreso, damos a continuación los temas desarrollados en las sesiones plenarias y en las particulares, con sus respectivos autores.

SESIONES PLENARIAS

La filosofía en la vida del espíritu: *Nimio de Anquín*: Filosofía y religión; *Ernesto Grassi*: La filosofia nella tradizione umanistica; *Luis Juan Guerrero*: Escenas de la vida estética; *Charles de Köninck*: Notion marxiste et notion

aristotélicienne de la contingence; *Ángel Vassallo*: Subjetividad y trascendencia (esencia de la filosofía).

LA PERSONA HUMANA: *Donald Brinkmann*: Mensch und Technik; *Honorio Delgado*: La persona humana desde el punto de vista psicológico; *Octavio N. Derisi*: Fenomenología y ontología de la persona; *Nikolai Hartmann*: Das Ethos der Persönlichkeit; *Helmut Kuhn*: An approach to the problem of a philosophical anthropology.

EL EXISTENCIALISMO: *Nicola Abbagnano*: L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea; *Carlos Astrada*: El existencialismo, filosofía de nuestra época; *Hernán Benítez*: Hacia la existencia auténtica; *Karl Löwith*: Historical background and problem of existentialism; *Gabriel Marcel*: Le primat de l'existentiel.

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. INFORME SOBRE DIRECCIONES FILOSÓFICAS ACTUALES EN DIFERENTES PAÍSES: *Ramón Ceñal, S. I.*: La filosofía española contemporánea; *Jean Hyppolite*: La philosophie française contemporaine: du bergsonisme à l'existentialisme; *Gustav Müller*: Northamerican philosophy; *Luigi Pareyson*: La filosofia italiana contemporánea; *Wilhelm Szilasi*: La philosophie allemande actuelle.

LA FILOSOFÍA Y LA CIUDAD HUMANA: *Gaston Berger*: Le philosophe et la société; *L. I. Bernard*: The changing pattern of social philosophy in the United States in the period of the Republic; *J. Corts Grau*: Comunidad y multitud; *Carlos Cossio*: La filosofía y la ciudad humana; *Ugo Spirito*: Individualità e collettività.

CONMEMORACIONES DE CENTENARIOS Y HOMENAJES PÓSTUMOS: *Enrique B. Pita, S. J.*: Conmemoración de Francisco Suárez; *Fritz-Joachim von Rintelen*: La imagen del hombre según Goethe; *José Vasconcelos*: Varona y la significación del filósofo en la formación americana; *Eugenio Pucciarelli*: Félix Krueger y su contribución a la psicología ac-

tual; *Miguel Ángel Virasoro*: Guido de Ruggiero; *Nimio de Anquín*: Monseñor Martín Grabmann.

SESIONES PARTICULARES

Se desarrollaron por las mañanas, desde el jueves 31 de marzo hasta el viernes 2 de abril, y en ellas a la lectura de cada comunicación seguía una breve discusión, o pedidos de aclaración por parte de los demás miembros del Congreso. Para alcanzar a considerar todas las comunicaciones presentadas, y asimismo para que cada filósofo pudiera atender preferentemente a los temas de su especialidad, se distribuyeron estas comunicaciones, según sus temas, en doce secciones; de manera que cada mañana celebraban sesión, simultáneamente, en diversas aulas de la Universidad, cuatro o cinco secciones distintas, cada una de las cuales tenía su programa propio, que incluía unos ocho o diez trabajos cada día.

Para comodidad de nuestros lectores, presentamos agrupados por secciones y por orden alfabético de autor, prescindiendo de las fechas, la nómina de las comunicaciones presentadas al Congreso y consideradas en estas sesiones particulares.

I. METAFÍSICA

(Presidente: *Dr. Carlos Astrada*, Universidad de Buenos Aires)

N. Abbagnano: Il possibile e il virtuale; *C. Astrada*: Relación del ser con la ec-sistencia; *C. Astrada*: La metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión trascendental; *R. M. Agoglia*· La actualidad de la doctrina platónica del ser; *A. Avelino*: El problema antinómico funda-

mental de la metafísica; *G. Bianca*: Dal problema della conoscenza al problema della trascendenza e di Dio; *D. Brinkmann*: Das Transzendenzproblem und seine Surrogatlösungen; *J. M. de Estrada*: El hombre: su naturaleza e historicidad; *C. Fabro*: Essere e esistenza; *L. Filippi*: La persona umana sotto l'aspetto ontologico; *E. Fink*: Zum Problem der ontologischen Erfahrung; *C. Finlayson*: El problema de la muerte; *A. González Álvarez*: La estructura entitativa del hombre; *M. Gonzalo Casas*: Problemas y precisiones del pensar teológico; *A. Guzzo*: La persona umana; *N. Hartmann*: Alte und neue Ontologie; *J. Iturrioz, S. I.*: Lo finito y la nada; *L. Klages*: Wahrheit und Wirklichkeit; *L. Lavelle*: La relation de l'esprit et du monde; *A. Millán Puelles*: Para una interpretación del ente de Parménides; *S. Reynoso*: El tema cristiano en la filosofía de la religión; *D. Santos*: Da ambiguidade na metafisica; *W. Szilasi*: Ontologie et expérience; *J. Todolí, O. P.*: La dimensión religiosa del hombre; *J. V. Torres*: El primado de la temporalidad. Valoración y desvaloración metafísica del tiempo; *J. Vasconcelos*: Filosofía de la coordinación.

II. SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA

(Presidente: *Dr. Eugenio Pucciarelli*, Universidad Nacional de La Plata)

R. Aron: Présence de la philosophie; *G. Berger*: Les discussions des philosophes; *M. Blondel*: La devoir intégrale de la philosophie; *W. Cerf*: Logical positivism and existencialism; *B. Croce*: La filosofia come storicismo; *J. Hyppolite*: Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson; *K. Jaspers*: Die Situation der Philosophie heute; *R. Le Senne*: La science de l'homme et la philosophie; *J. Marías*: La razón en la filosofía actual; *D. Martins*: Valor humano da filosofia; *J. H. Zucchi*: Sobre lo sistemático en filosofía.



III. FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

(Presidente: *Dr. Angel Vassallo*, Universidad de Buenos Aires)

N. de Anquín: Derelicti sumus in mundo; *G. Berger*: L'homme et ses limites; *O. Bollnow*: Existentialismus und Ethik; *W. Bröcker*: Über die geschichtlichen Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie; *M. M. Davy*: La notion de curiosité du point de vue de l'existentialisme; *M. M. Davy*: Phénoménologie du mysticisme; *Ch. De Köninck*: La nature de l'homme et son être historique; *H. G. Gadamer*: Die Grenzen der historischen Vernunft; *N. González Caminero*: Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo; *P. Haeberlin*: Philosophische Anthropologie; *L. Landgrebe*: Existentialismus und seine geschichtliche Herkunft; *G. Marcel*: Réflexion et mystère; *A. Muñoz Alonso*: Acerca de Dios trascendente; *L. Nieto Arteta*: La persona humana y la vida; *L. Pareyson*: El concepto de persona humana; *I. Quiles, S. I.*: La proyección final del existencialismo; *U. Spirito*: Il problematicismo; *M. A. Virasoro*: Existencia y dialéctica; *A. Wagner de Reyna*: La muerte, posibilidad decisiva y decisoria de la vida.

IV. LÓGICA Y GNOSEOLOGÍA

(Presidente: *Dr. Héctor Llambías*, Universidad Nacional de La Plata)

B. Aybar: Hacia una gnoseología de la totalidad; *A. Banfi*: Uso dogmatico e uso critico della ragione; *J. A. Casaubon*: Contradicciones de la teoría del «puro objeto»

o «objeto sin ser»; *R. Ceñal Llorente, S. I.*: El problema de la verdad en Heidegger; *G. Della Volpe*: Contradizione e non contradizione nel giudizio; *O. N. Derisi*: Metafísica del conocimiento; *R. Garrigou-Lagrange, O. P.*: Le réalisme thomiste. Son triple fondement; *I. Guzmán Valdivia*: Notas para una teoría de las ciencias sociales; *H. Llambías*: Logos, diálogos y filosofía; *F. Miró Quesada*: Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales; *A. Moreno*: El objeto formal de la lógica; *L. Nieto Arteta*: Lógica, ontología y gnoseología; *R. Pantano*: Filosofía y ciencias; *P. Pi Calleja*· El tercero incluído en la contraparadoja de Russell; *O. Robles*: Gnoseología fundamental; *B. Russell*: Logical positivism; *H. Schindler*: Filosofía y lógica simbólica; *B. Tello*: Fundamentos ontológicos de las actividades cognoscitiva y práctica; *J. A. Vásquez*: Conocimiento y realidad; *J. C. Villagra*: Acerca de la tradición.

V. AXIOLOGÍA Y ÉTICA

(Presidente: *Pbro. Dr. Octavio N. Derisi*, Universidad Nacional de La Plata)

A. Avelino: El problema antinómico de la existencia de hechos morales; *A. Banfi*: Prospectiva etica; *G. Bianca*: La persona umana; *G. Calogero*: L'esistenza del prosismo; *J. Corts Grau*: Axiología y jusnaturalismo; *G. de Castellana*: Il valore della persona nell'ideologia comunista; *L. Farré*: Persona humana y axiología; *S. Guandique*: Noción de ley; *F. Larroyo*: El concepto ético de persona; *F. Lilli*: Libre yo y libertad moral; *J. Llambías de Azevedo*: Sobre la justicia prospectiva; *G. Marcel*: Crise des valeurs; *J. A. Olguín*: La persona humana éticamente considerada; *F. J. von Rintelen*: Wert und Existenz; *R. Virasoro*: El proble-

ma de la moral en la filosofía de Heidegger; *F. J. Vocos:* Subordinación de la cultura a la ética.

VI. ESTÉTICA

(Presidente: *Dr. Luis Juan Guerrero*, Universidad de Buenos Aires)

J. Atwell de Veyga: ¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que es esplendor de la forma?; *R. Bayer*: L'émotion tragique: sa nature et ses conséquences pour l'architecture scénique; *E. Estiú*: Arte y posibilidad; *L. Farré*: Los valores estéticos en la filosofía aristotélica; *M. de Ferdinandy*: El «daimon» en «Poesía y Verdad» de Goethe; *M. García Acevedo*: Estética musical y comunidad argentina; *L. J. Guerrero*: Torso de la vida estética actual; *A. Guzzo*: Discussione del concetto dell'arte come intuizione; *J. A. Haddad*: Axiología crítica literaria; *H. Hungerland*: The problem of conflicting value judgment; *M. R. Lerate*: Aristóteles. Los grados del arte. Su relación con los grados del saber; *M. Linero*: Filosofía y literatura; *F. E. Maffei*: El valor ontológico de la poesía; *J. Mahieu*: El juicio en la afirmación estética; *C. S. de Mathaus*: Lo bello y el sentido de la existencia en la filosofía de Nietzsche; *A. Muñoz Alonso*: Filosofía de la poesía; *E. Pucciarelli*: La historia en el plano del arte; *M. R. Quiroga*: La intuición artística; *L. Stefanini*: Forma formans e forma formato nell'espressione artistica; *M. Toussaint*: Principios filosóficos de arte en América; *M. Trías*: El objeto de la estética; *M. Trías*: Nota sobre la belleza como trascendental.

VII. PSICOLOGÍA

(Presidente: *Dr. Luis F. García de Onrubia*, Universidad de Buenos Aires)

N. Badanelli: La persona humana psicológicamente considerada; *D. Brinkmann*: Existentialismus und Tiefenpsychologie; *H. Delgado*: Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal; *L. F. García de Onrubia*: La crisis de la psicología y la teoría de la forma; *V. García Hoz*: El nacimiento de la intimidad; *C. Laguingue*: El diario íntimo y la psicología de la adolescencia; *O. Oñativia*: Contribución a la psicología evolutiva de la percepción; *J. de Sousa Ferraz*: A psicologia e a filosofia do spirito.

VIII. EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

(Presidente: *Prof. Horacio Schindler*, Universidad de Buenos Aires)

E. Casterán: El realismo psico-físico; *O. A. Ghirardi*: La física moderna y el problema de la individualidad; *E. Grassi*: Philosophie als Werk des Menschen; *E. Loedel Palumbo*: El convencionalismo en el problema de las magnitudes físicas; *J. M. Martínez Carreras*: Sobre la existencia de un dominio real extragalileano; *A. Millán Puelles*: Sobre el concepto de la existencia en matemáticas; *A. Palcos*: Posición de la psicología en el cuadro de los conocimientos; *R. Pardo*: Sentido filosófico de la negación del principio del tercero excluído en la matemática transfinita; *A. Rossi*: Consideración epistemológica fundamental; *J. Tejada Lien-

do: Caracterización del objeto matemático; *F. Toranzos*: El panorama actual de la filosofía de la matemática y la influencia en él de D. Hilbert; *Th. v. Uexkuell*: Über die Beziehungen der Biologie zur Philosophie.

IX. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD

(Presidente: *Dr. César E. Pico*, Universidad Nacional de La Plata)

E. Baldrich: Libertad y determinismo en el advenimiento de la sociedad política argentina; *A. Carneiro Leao*: A area cultural e a tendencia crescente para o internacionalismo; *A. E. de Catella*: Materialismo e idealidad en el campo de la sociología; *H. E. Davis*: El sentido de América en la historia; *Karl Löwith*: The theological implications of the philosophy of history; *J. E. Miguens*: Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social; *M. D. G. de Montiveros*: El lenguaje y la cultura; *E. Palacios*: La ideología de De Bonald; *C. Pico*: Los usos, causa formal de la sociedad; *J. Pichon-Rivière*: Distingo entre persona y personalidad; *A. Poviña*: La idea sociológica de «comunidad»; *J. Soler Miralles*: Ubicación de la sociología y carácter de su enseñanza.

X. FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

(Presidente: *Prof. Jorge Hernán Zucchi*, Universidad Nacional de Tucumán)

J. E. Cassani: Fundamentos filosóficos para una pedagogía argentina; *A. Cirelli*: Metodología de la enseñanza de la filosofía desde el punto de vista antropológico; *H. E.*

Davis: History and education; *H. Fasce*: Para una didáctica de la vocación y el esfuerzo; *A. González Álvarez*: La esencia de la educación; *V. García Hoz*: Concepto cristiano de la escuela de la vida; *E. G. de Labrousse*: Descartes y la pedagogía; *D. F. Pró y J. C. Silva*: Filosofía realista de la educación argentina; *D. Santos*: Pedagogía como ciencia autónoma; *L. Stefanini*: L'educazione umana nel sistema esistenzialistico.

XI. FILOSOFÍA DEL DERECHO Y DE LA POLÍTICA

(Presidente: *Dr. Carlos Cossio*, Universidad Nacional de La Plata)

E. Aftalión: Motivos y fines en el conocimiento por comprensión de la conducta; *R. Aron*: Recherche d'une dialectique pour les États Unis d'Europe; *V. Ferreira da Silva*: Teoría da solidão; *A. Fragueiro*: De las causas del derecho; *E. Grassi*: Il concetto di realismo politico; *M. Herrera Figueroa*: Aspectos filosóficos de la criminología; *O. Langfelder*: El ente y la esencia del derecho; *J. Meinvielle*: El problema de la persona y la ciudad; *E. B. Pita, S. I.*: Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica; *J. R. Tagle*: Afinidades ontológicas entre el ser y el deber-ser del derecho.

XII. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

(Presidente: *Prof. Nimio de Anquín*, Universidad Nacional de Córdoba)

M. M. Bergadá: El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna; *L. Boda*: Sobre la metafísica de Nietzsche; *J. Carvalho*: Pedro da Fonseca, precursor de Suárez;

A. Conte: Una filosofia senza nome; *G. Della Volpe*: Sulla genesi aristotelica della contradizione; *G. Della Volpe*: La critica aristotelica della «diairési» platonica; *E. Estiú*: Influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico; *M. T. Gramajo*: El ideal de santidad en San Juan de la Cruz; *M. Iberico*: Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo xvii; *R. Labrousse*: Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano; *J. Llambías de Azevedo*: La República de Platón y el panegírico de Isócrates; *A. Martínez, O. S. A.*: Historia y vida según San Agustín; *R. Mondolfo*: El hombre como sujeto espiritual en la filosofía de los griegos; *G. Müller*: The platonic Aristotle; *B. Raffo Magnasco*: Bien común y política en la filosofía de Santo Tomás; *H. Roqué Núñez*: Hacia una extensión del campo de la historia de la filosofía; *M. F. Sciacca*: I due idealismi; *L. M. Séligmann Silva*: Tradición de los primitivos y filosofía griega; *G. Terán*: Boecio, filósofo medieval; *S. Tavares, S. I.*: Francisco Sánchez e o problema da certeza; *U. Urrutia, S. I.*: Contribución al esclarecimiento de la genuina sentencia de Platón sobre las ideas; *M. Valentie*: Leibniz a través de Dilthey.

XIII. FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA

(Presidente: *Dr. Juan Carlos Zuretti*, Universidad de Buenos Aires)

A. Carneiro Leao: A função do positivismo na evolução do pensamento brasileiro; *A. Castex*: Alberdi y el historicismo; *A. Luque Colombres*: La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante los últimos años de la dominación española; *R. Peña*: La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico; *A. Pueyrredón*: La enseñanza de la filo-

sofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana; *L. Washington*: Vicente Licinio Cardozo. Um capitulo desconhecido da historia da filosofia; *J. C. Zuretti*: Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna.



Capítulo II

PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE PSICOLOGÍA (TUCUMÁN)

Norte (Tucumán) 1954, ps. 107-112

Desde nuestra llegada a Tucumán, en el tren especial de los congresistas que partió de Buenos Aires, recibimos ya la impresión de que estábamos ante una iniciativa de extraordinarias proporciones, gracias a la organización prolija, amplia y eficiente, con que había estado preparado el Primer Congreso Argentino de Psicología. Nuestro primer contacto con los hombres, con la Universidad de Tucumán, y con el ambiente en que se nos recibía, no podía menos de persuadirnos de la seriedad, de la fuerza de voluntad y de la inteligencia organizadora, que había presidido la idea, y estaba dando impulso a la realización misma del Congreso.

Al recibir las primeras noticias, hace apenas dos años, no dudamos de que la iniciativa se llevaría a cabo con eficiencia, como un aporte valioso para la cultura nacional. Pero no esperábamos que las dificultades ajenas a una empresa de tal magnitud y complejidad, habían de ser previstas y superadas tan brillantemente. La iniciativa resultaba extraordinariamente simpática. Su originalidad hablaba en favor de quienes por primera vez habían pensado en la oportunidad de celebrar en nuestro país un congreso de psicología. A la originalidad se unía la actualidad. Tenían los organizadores el mérito indiscutible de haber captado

la onda del interés creciente que la psicología está adquiriendo en el mundo científico y en la vida práctica individual y social. Será siempre un mérito relevante en el haber de la Universidad Nacional de Tucumán, haber dado cuerpo a esta idea que flotaba vagamente en las instituciones científicas de la Nación. Ello es una muestra de la vitalidad intelectual que anima al cuerpo de profesores y a las autoridades de la Universidad norteña, y constituye una prueba de la savia espiritual que robustece interiormente la cultura de las provincias.

I. *Organización del Congreso.*

Hemos hablado de la magnitud y complejidad de la empresa, pero queremos llamar la atención sobre el hecho de que los organizadores no se amedrentaron ante las dificultades; antes bien, parecen haberse inclinado a las realizaciones arduas, en bien del éxito pleno de su iniciativa. Cuando los congresistas llegamos a la Ciudad Universitaria, y contemplamos el milagro realizado de trasladar el equipo necesario para vivienda, alimentación, trasporte y trabajo intelectual de los doscientos miembros activos y adherentes y el grupo de acompañantes, no pudimos menos de admirar el empuje intelectual y moral de los organizadores del Congreso. Todo ello supone largas y penosas horas de trabajo, y una coordinación de voluntades, que dice mucho en favor de las autoridades y de los trabajadores, hasta el último tramo de cooperación. Gracias a este esfuerzo que no dudamos en calificar de gigantesco, pudimos disfrutar no sólo de las comodidades básicas de alojamiento, sino también del maravilloso panorama desplegado ante nuestra vista en la cumbre del San Javier, en un ambiente tonificante y de elevación espiritual.

Las impresiones que recogimos entre los congresistas fueron unánimes al respecto. Pero no debemos olvidar la

eficacia práctica de esta iniciativa costosa, mas no puramente caprichosa o idealista. El haber trasladado el Congreso a la Ciudad Universitaria contribuyó de manera particular a que sus actividades se desarrollasen más intensamente, a que la unión entre los miembros del Congreso fuese más estrecha, y a que esta convivencia mantuviera el espíritu de trabajo de las comisiones y su contacto con la Secretaría del Congreso. Ello facilitó que la vida específica del Congreso se desarrollara en un clima de intensa actividad y cordialidad intelectual.

Si del escenario exterior en que debimos actuar los congresistas pasamos ahora al estudio de la organización interna, tenemos también agradables impresiones que exteriorizar. El programa del Congreso nos había llamado la atención desde un principio por la amplitud con que se había redactado. Confesamos que nos parecía excesiva la materia que se había incluído en él, y que abarcaba la totalidad de los problemas psicológicos, en su estudio teórico y en sus aplicaciones. Sin embargo, la práctica nos convenció de que tal providencia había sido acertada. Permitió a los congresistas, ya sea a través de las comisiones particulares o de las reuniones plenarias, formarse una idea general del estado de los estudios psicológicos en la actualidad, y un intercambio entre las diversas disciplinas que se van diferenciando dentro de la psicología misma. Enumeramos los temas de las diversas comisiones, para que los lectores tengan una visión panorámica del programa de trabajos presentados a los congresistas:

Comisión I: Problemas históricos y epistemológicos de de la psicología.

Comisión II: Psicología general.

Comisión III: Psicología especial.

Comisión IV: Psicología social y del arte.

Comisión V: Técnica de exploración de la personalidad.

Comisión VI: Psicología educacional.
Comisión VII: Psicología médica.
Comisión VIII: Psicología jurídica y militar.
Comisión IX: Psicología económica.
Comisión X: Los estudios psicológicos y la carrera del psicólogo en la Argentina.

Si tenemos presente que se enviaron al Congreso no menos de 220 comunicaciones, podremos formarnos una idea del abundante material de estudio reunido en las comisiones y del trabajo que debieron realizar.

En las reuniones plenarias estaba reservado a los relatores de las diversas comisiones informar acerca de los trabajos presentados en ellas. Este informe era de especial interés, por cuanto no era posible asistir simultáneamente a todas las comisiones. Confesamos que a nosotros, personalmente, nos fueron útiles no pocos datos obtenidos de las relaciones presentadas en las reuniones plenarias. Tal vez se podría objetar que en estas reuniones no era permitida la discusión, y, en consecuencia, tenían un carácter formalista, que a veces les restó vida e interés. Pero no es posible reunir todas las ventajas en una organización, y la medida adoptada simplificaba el medio de informar a los congresistas del conjunto de la actividad de las comisiones. La discusión en las reuniones generales las hubiera prolongado, en forma que resultaba ya imposible, dada la intensidad de trabajo que debían realizar las comisiones particulares.

En el programa figuraban también varias conferencias a cargo de los delegados extranjeros, que complementaban la visión de los estudios psicológicos obtenida en las comisiones particulares y reuniones plenarias. La palabra de los delegados extranjeros tenía para nosotros el interés de un contacto personal con las actuales preocupaciones psicológicas fuera de nuestro país.

El programa de estudio fue completado con varios actos culturales, visitas a lugares históricos y paseos, que pusieron a los congresistas en contacto con el espíritu, la vida y el paisaje regional.

II. *Ideología del Congreso y su aporte a la investigación psicológica.*

Si penetramos ahora en la vida íntima del Congreso, será de interés comprobar cuál fue la ideología dominante en él, que nos reflejará las preocupaciones actuales de la investigación psicológica. Al mismo tiempo, constituirá esta comprobación el descubrimiento de algunos aportes positivos del Congreso a la ciencia psicológica, y el estímulo para acrecentar el interés por los estudios psicológicos.

Ante todo, el Congreso nos ha confirmado una vez más en la crítica a las posiciones psicológicas dominantes a fines del siglo pasado y en los primeros decenios del actual. Se han puesto de manifiesto los puntos débiles del positivismo psicológico en todas sus formas, del cientifismo aplicado a la psicología, del cual no pudieron desentenderse, a pesar de sus esfuerzos y buenas intenciones, corrientes tan autorizadas como el behaviorismo, el conductismo y el gestaltismo. Se ha puesto de manifiesto que las tendencias dominantes en la psicología actual giran en torno de un reconocimiento de la complejidad del psiquismo humano, que rebasa las leyes puramente biológicas, y que se caracteriza por una unidad superior, reflejada en la más mínima expresión psicológica. En esta unidad se halla comprometida igualmente la estructura orgánica y espiritual del hombre, de tal manera que en su actividad se traduce íntegramente la complejidad humana. Con el término de "comprehensión", "significación", "intencionalidad-encarnada", etc., etc., la idea dominante ha sido la misma. En realidad se está volviendo al concepto de "sujeto psicológico", claramente

señalado por Aristóteles, y se acentúa, en forma brillante, una de las grandes tesis aristotélico-escolásticas, de las cuales los mismos escolásticos no siempre han sabido sacar todas las consecuencias: la "unidad sustancial" que forman en el hombre el alma y el cuerpo.

Otro interesante aporte del Congreso se refiere a la dilucidación de las relaciones entre la psicología y la filosofía, lo que supone una determinación más precisa del campo propio de la psicología. Precisamente, la diversidad de temas incluídos en el programa del Congreso ha dado lugar frecuentemente al estudio y discusión de este problema. La psicología se va perfilando cada vez más como una disciplina particular, con su campo propio de acción, que por cierto se ensancha considerablemente. Va entrando dentro de las disciplinas positivas, aun cuando, por tratarse de una ciencia humana, sobre el hombre, no puede perder su propio horizonte humanista, y su íntima conexión con la filosofía.

La determinación de los problemas específicos de la psicología ha dado lugar a otra nueva discusión, que se ha sentido en el interior del Congreso: la de la relación de la psicología con otras ciencias afines, como la medicina, la sociología y la pedagogía, y, por ende, la determinación de las funciones propias del psicólogo, como hombre de ciencia y como técnico. Los nuevos aportes de la medicina, de la sociología, la etnología, la pedagogía, el derecho, etc., a la psicología, han permitido ver la íntima relación de la psicología con estas ciencias. Particularmente, el gran interés de la medicina por los estudios psicológicos, nacido de la extensión que ha adquirido el psicoanálisis en el estudio y ejercicio de la medicina, ha justificado la presencia de numerosos representantes de la ciencia médica en el Congreso. Con ello quedó patente la vinculación que debe existir entre la psicología y la medicina, por cuanto ésta es en

muchos aspectos base para la solución de graves problemas psicológicos. Hasta el punto de que en el seno del Congreso se distinguieron dos corrientes, que querían apropiarse la carrera del psicólogo: las facultades humanistas y las facultades médicas. El Congreso en su mayoría se decidió, con muy buen criterio, a nuestro parecer, por las facultades humanistas. Ha sido mérito indiscutible del Primer Congreso Argentino de Psicología el haber subrayado, en una de sus más importantes ponencias, la necesidad de que se cree la "carrera del psicólogo" con sus estudios propios y su función y actividad propia.

Aunque se trata de una iniciativa extraoficial del Congreso, se le debe también la formación de la "Sociedad Argentina de Psicología", iniciativa que puede contribuír notablemente a mantener viva en nuestro país la preocupación por los estudios psicológicos. En reunión privada de un grupo de congresistas, se decidió la fundación de dicha sociedad, y se encomendó a una comisión de profesores de la Universidad de Tucumán la preparación de un anteproyecto de estatutos para la sociedad, y la convocación a una asamblea en la cual se aprueban los estatutos definitivos y las autoridades de ella.

• • •

Hemos trazado a grandes rasgos el cuadro de nuestras imprecisiones sobre la organización, la ideología y el aporte del Congreso a los estudios psicológicos. Nos falta señalar una característica simpática de él: que sus actividades hayan tenido por marco juntamente la ciudad de Tucumán y la de Salta. Los tres últimos días, el Congreso se trasladó a Salta, recibiendo allí también el cordial homenaje de aquella provincia y de su capital, y pudiendo comprobar el interés cultural que se va extendiendo cada vez más en el interior de la República. Evidentemente, la realización del

Congreso ha puesto de manifiesto una vez más ante los congresistas la exuberancia de la vida cultural de las provincias, corriendo parejas con su desarrollo material.

No queremos terminar estas líneas sin exteriorizar concretamente nuestra admiración por la labor intensísima llevada a cabo felizmente por la Comisión Directiva del Congreso, particularmente por el presidente de ella, el rector de la Universidad Nacional de Tucumán, Dr. Carlos F. Aguilar, con su elevado espíritu, inteligente y dinámica presencia en todos los momentos del Congreso; del vicepresidente, profesor Diego F. Pró, vicerrector de la Universidad y decano de la Facultad de Filosofía y Letras, quien evidenció una vez más su prudente y sabia penetración y cultura filosófica; y los secretarios técnicos, profesores Oscar D. Oñativia y Ricardo Moreno, pusieron al servicio de la idea su amplia cultura psicológica y gran capacidad de trabajo. El Comité Ejecutivo, por lo demás, estuvo constituído por los siguientes miembros: Dres. Miguel Herrera Figueroa, Benjamín Aybar, Juan Dalma, Carlos Rodríguez Zelada, Konstantín Gavrilov, Wenceslao Martín Branimiro Males, y profesores: Ricardo Nassif, Oscar E. Sarulle, Manuel Marquetti y Beatriz de Nassif. Hemos nombrado simbólicamente estas autoridades del Congreso, pero merecen también tener el mismo honor los miembros de sus diversas secretarías de Coordinación, de Comisiones e Información, etc., etc.

Creo reflejar auténticamente la opinión de todos los miembros del Congreso, así extranjeros como nacionales, que fuimos a Tucumán y Salta al reiterar nuestro agradecimiento y admiración hacia los organizadores, las autoridades universitarias de la Universidad Nacional de Tucumán y las autoridades civiles de ambas provincias, que auspiciaron y apoyaron el Primer Congreso Argentino de Psicología. En los anales de la cultura argentina, y aun en

la historia de la psicología, será el ejemplo de la Universidad Nacional de Tucumán una contribución eficiente y aleccionadora para el progreso de la ciencia psicológica y para el estudio del hombre con un elevado espíritu humanista.



Capítulo III

8º COLOQUIO FILOSÓFICO INTERAMERICANO DE SÃO PAULO

("Ciencia y Fe", 36 [1980] 363-366)

Del 20 al 27 de julio se celebró en el Centro de Investigaciones Filosóficas (Conjunto de Pesquisas Filosóficas, CONPEFIL), situado a 26 Km. de la ciudad de São Paulo (Brasil), el *8º Coloquio Filosófico Interamericano.* El CONPEFIL, fundado en 1970 por el R.P. Stanislaws Ladusans, ha ido organizando diversos cursos de posgrado y los siete *Coloquios Filosóficos* que han precedido al que se ha realizado en la fecha indicada. El tema de aquéllos ha versado sobre *la filosofía cristiana, su esencia, su valor y su actualidad.*

El 8º Coloquio fue convocado para estudiar el tema "Humanismo y metafísica cristiana, hoy". Con ello se quiere ir preparando el "II Congreso Interamericano de Filosofía Cristiana" que se efectuará en 1985, como continuación del "Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana" celebrado en Córdoba en octubre de 1979, con ocasión del centenario de la Encíclica *Aeternis Patris.* Recordemos que este último fue organizado por la "Asociación Argentina de Filósofos Católicos", con el auspicio de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (ACIF).

El coordinador del Coloquio fue el P. Ladusans, quien, después de exponer el procedimiento con que los participantes iban a trabajar, se refirió en términos generales a la

importancia y actualidad de la metafísica cristiana. Hizo resaltar que sólo ésta es la expresión más integral de la metafísica humana, por cuanto abarca en una unidad jerárquicamente ordenada todos los aspectos del ser del hombre. Recordó al respecto que la metafísica cristiana es la que informa la filosofía del humanismo pluridimensional que el P. Ladusans propone. Entiende así la filosofía como ciencia de las últimas evidencias de la totalidad de lo real, constituída sistemáticamente por la luz natural de la razón, centrada gnoseológicamente en el yo, y teocéntrica desde el punto de vista ontológico y ético. Como se puede comprobar, el acento se halla en la captación última de la "totalidad de lo real", la cual, por tener innumerables facetas, tiene que ser pluridimensional.

Según el procedimiento establecido, el desarrollo sistemático de los cinco temas centrales había sido encomendado a otros tantos relatores. Éstos ofrecieron una exposición básica de 45 minutos; luego otros dos co-relatores agregaron breves consideraciones; y sobre ese material se fue desarrollando el Coloquio con la intervención de los participantes.

1. "*Humanismo y humanismos*": El relator fue el profesor Dr. Alberto Caturelli, de la Universidad Nacional de Córdoba, vicepresidente 1º de la ACIF, y organizador del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Mostró la diferencia entre la "paideia griega" y la "paideia cristiana", expresión, ésta, usada ya por San Clemente Romano. El cristianismo es el que llegó al verdadero humanismo, a una verdadera "paideia", al desmitizar los elementos afilosóficos del helenismo (como el mito del eterno retorno).

El humanismo verdadero es teocéntrico y, de hecho, teándrico, es decir, cristocéntrico.

La "paideia cristiana" reconoce y salva lo más íntimo de lo más íntimo del hombre, no es totalmente desde afuera,

pues, aunque la gracia sea un don libre que viene desde arriba, responde a una aspiración interior de la misma naturaleza humana.

Al desarrollo integral del hombre no se lo puede llamar verdaderamente humanismo si no es cristiano. Según Juan Pablo II, "el hombre se encuentra plenamente a sí mismo en el cristianismo".

2. *Análisis marxista y metafísica.* El relator, prof. Dr. Poradowski, de la Universidad Católica de Valparaíso, es un profundo conocedor de las obras de Marx y de las fuentes filosóficas y sociales en que se inspiró. Describió primero el análisis marxista, como el método de descubrir las causas de la revolución permanente según Marx.

Para éste, la revolución es inmanente y esencial en la sociedad humana; ella es consecuencia de las contradicciones también inmanentes y esenciales de la misma sociedad. Éstas serían, según Marx, consecuencias de las relaciones de la producción material en la vida social y, en fin, no sería la conciencia la que determina las relaciones de producción, sino a la inversa, la tensión originada en esas relaciones. De ahí la consecuencia de que la revolución es inevitable y permanente.

El relator hizo, a su vez, un análisis de esta concepción de Marx, cuyos elementos esenciales están tomados de los autores franceses (Saint-Simon, Proudhon...), sólo que Marx sacó la consecuencia de que la revolución era inevitable. Poradowski señaló que las bases del análisis marxista no son científicas sino dogmáticas (pues parten de la afirmación dogmática del materialismo ateo). Por otra parte, la historia ha desmentido la teoría de Marx en sus principios y en sus consecuencias. En los países capitalistas aumentó el número de propietarios, en Rusia la revolución no triunfó por las contradicciones internas, sino por la acción alemana para ganar la guerra con Rusia; lo mismo

sucedió en los países satélites de Rusia, donde el cambio fue ajeno a las contradicciones internas, que no existían, tal como el marxismo las entiende.

No hubo en realidad cambio del régimen capitalista, sino la sustitución del capitalismo particular por el del Estado, que esclaviza mucho más al trabajador. Tampoco está de acuerdo con la realidad el principio de que la estructura condiciona la superestructura, sino al revés, en todas partes la superestructura condiciona la estructura.

El análisis marxista es anticientífico porque es inseparable de los presupuestos de la doctrina marxista: es evidente que el análisis marxista proviene del materialismo histórico y éste del dialéctico. Este materialismo es dogmático como base, y "utópico" porque promete una humanidad ideal sin clases ni gobierno, utopía por la que hay que provocar la revolución permanente.

El relator señaló al final los elementos marxistas implicados en varios autores que tratan de la "teología de la liberación".

3. *Libertad humana y metafísica.* El tema estuvo a cargo del relator, prof. Dr. Julio Terán Dutari S.J., vicerrector de la Universidad Católica de Quito (Ecuador). Se trata de un filósofo y teólogo que ha estudiado a fondo los temas filosófico-teológicos de la analogía y de la libertad, y que tiene publicadas obras de gran valor sobre estos temas.

La libertad pertenece a la esencia más profunda de Dios, y por analogía sucede lo mismo en el hombre. En Dios sería la "esencia metafísica", en cuanto en ella se fundan los atributos divinos que serían la "esencia física", usando la distinción del teólogo F. Suárez. Lo mismo podemos decir cuando se trata del hombre. La libertad sería su esencia metafísica. La metafísica del hombre es una meta-

física de la libertad. De ahí que la esencia de la personalidad consistía en la libertad.

4. *La esencia del hombre en las metafísicas de Oriente y Occidente (síntesis comparativa).* La relación nos fue encomendada, y corriendo el peligro de toda simplificación, elegimos algunos temas característicos. Según el método comparativo de las culturas, tratamos ante todo de exponer las diferencias y las coincidencias que permiten una posibilidad de diálogo y enriquecimiento mutuo. Como la mayoría de los participantes estaban familiarizados con la filosofía occidental, nos referimos a ésta muy en general, para dar más espacio a la información sobre la oriental.

Entre otras se puede señalar dos diferencias de método y otras dos de doctrina. En Occidente predominan los métodos "racional" y "afirmativo"; en Oriente, en cambio, los de "vivencia" y "negación". En cuanto a la doctrina, el Occidente es "pluralista" y "personalista"; el Oriente es "monista" e "impersonalista". Pero se trata sólo de un predominio o "preferencia", pues de hecho *toda clase de métodos, problemas y doctrinas se hallan en ambas áreas culturales.*

Además, hay varias coincidencias importantes, cuales son, entre otras, la distinción entre lo fenoménico y lo real; la pregunta por la "Última Realidad" de las cosas; el hombre como tema central; la liberación o realización del hombre vinculada con el Absoluto.

Estas coincidencias son una base excelente para el diálogo entre la metafísica de Oriente y la de Occidente. Diálogo en el que no puede estar ausente la metafísica cristiana por motivos muy especiales. Tanto para enriquecer en algunos aspectos, como para poder trasmitir el mensaje de la metafísica cristiana en un lenguaje y con un espíritu que puede ser comprendido por los filósofos orientales no cristianos. De ahí la urgente necesidad de que los pensa-

dores cristianos conozcan a fondo las filosofías y religiones orientales.

5. *La crisis de la metafísica.* El relator del tema fue el prof. João E. Martins Terra, profesor de la Facultad de Filosofía de Nuestra Señora Medianera, vicedirector del CONPEFIL y teólogo del CELAM.

Como filósofo y teólogo, su ponencia abarcó por igual ambos campos, señalando el hecho de la crisis de la metafísica y la de teología, y las consecuencias de ella para ambas.

Entre las causas, y a la vez manifestaciones, de la crisis de la metafísica señaló la revolución económica e industrial, la técnica como filosofía de la eficacia, el neopositivismo y la filosofía analítica en los que no hay cabida para Dios. A su vez, la crisis de la teología se ha expresado en los varios aspectos de una "nueva teología", que con el pretexto de desmitización y secularización han vaciado de contenido la fe cristiana; lo mismo sucede con teologías de la liberación, o de la revolución o de la violencia, teologías políticas con una perspectiva invertida, es decir, de abajo para arriba, haciendo depender a Dios del hombre, y no viceversa.

Señaló el relator la necesidad de retornar a las fuentes de la Biblia, que nos presentan una teología vertical, y nos dan la imagen de Dios totalmente presente, envolvente y trascendente. Es decir, una religión y una metafísica vertical, de arriba hacia abajo, hecho que confirmó con referencias de la antropología, fundada en los datos mismos de la prehistoria, la arqueología y la lingüística. Subrayó que la teología bíblica tiene una base metafísica.

Los co-relatores y los miembros participantes cooperaron con precisiones interesantes, pero el ambiente del grupo coincidió fundamentalmente con las exposiciones centrales. Todo el material aparecerá en un tomo de *Actas* del 8º Coloquio Filosófico, que publicará CONPEFIL.

Los grupos de las naciones representadas en el Coloquio redactaron algunas conclusiones con referencia particular a la situación del interés y desarrollo del estudio de la metafísica cristiana en sus respectivos países.

Capítulo IV

TERCER CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA *

En un gesto de cooperación de la Sociedad Cubana de Filosofía y bajo los auspicios del Ministerio de Educación de Cuba, se han publicado los resúmenes de las comunicaciones presentadas al Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Méjico en enero de 1950. Tras una breve crónica de las actividades del Congreso, se agrupan los trabajos en las tres secciones anunciadas en el programa y que corresponden a los tres temas: *a*) el significado y alcance del conocimiento científico; *b*) la importancia del existencialismo; *c*) en torno de la filosofía americana. Aun cuando se presenta solamente la síntesis de los trabajos, se puede vislumbrar el ambiente del Congreso. El primer tema, predominantemente especulativo, es el más corto en extensión, pero agrupa algunos trabajos de interés, a juzgar por las breves referencias que nos da el informe. Apuntamos el del profesor Francisco Miró Quesada sobre "La ciencia y el conocimiento objetivo", quien, aunque acentúa el elemento de subjetividad del conocimiento científico, reafirma que la ciencia es el tipo de conocimiento que toma al mundo y lo sitúa frente a sí enfocándolo como objeto unitario, limitado y diferente de él. De esta manera la ciencia es profundamente humana y tiene un sentido de

* Sociedad Cubana de Filosofía. El Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. Publicación auspiciada por la Secretaría de Cultura y el Ministerio de Educación, La Habana, 1950.

coraje existencial, "haciendo más mundo al mundo y más real a la realidad" (p. 15). La profesora García Tudurí, de la Sociedad Cubana de Filosofía, presenta un ceñido trabajo sobre "La deshumanización del hombre" por la hipertrofia de la actitud científica. Teme que la ciencia que reduce el conocimiento a pura causalidad, mecanismos y técnicas conduzca al hombre al suicidio cultural (p. 14). El profesor Francisco Romero estudia las diferentes clases de conocimiento, para afirmar que el examen crítico de la razón, que desborda las finalidades de la ciencia, constituye el punto de enlace entre la ciencia y la filosofía (p. 15). Muy técnico también es el artículo de David Baumgart sobre "Ciencia, ética y metafísica", aun cuando el acento en una "ética científica" nos parece una tendencia a tecnicizar o racionalizar demasiado los aspectos humanos del hombre (p. 18). Finalmente, es de interés especial la contribución de Norbert Wiener sobre las repercusiones de la mecánica estadística en la física y la fisiología modernas. Aplicación técnica de los conocimientos científicos a la psicología (p. 27).

La segunda sección, destinada a estudiar la importancia del existencialismo, se concentra en torno de esta pregunta del temario: ¿Son justificadas las pretensiones del existencialismo de considerar liquidadas por él las posiciones filosóficas que imperaban en el campo de la filosofía antes de su advenimiento (pragmatismo, axiología, bergsonismo, fenomenología, etc.)? Esta sección es, sin duda, la de más movimiento en el Congreso. Las tendencias se manifiestan abiertamente en pro y en contra del existencialismo, sosteniendo unos, desde diversas posiciones, que el existencialismo no ha podido liquidar las posiciones filosóficas anteriores, y otros, en cambio, que significa una verdadera innovación y superación respecto de dichas tendencias. Hay posiciones intermedias, como la de García

Bacca, la de Baumgart...; y posiciones extremas, desde un punto de vista racionalista, como la de Augusto Pescador, o desde un punto de vista católico como Robert Camponigri y Juan Manuel Terán; desde el idealismo, como Francisco Larroyo. En favor, en cambio, se pronuncian decididamente Eusebio Castro B., Humberto Piñero Llera, M. A. Virasoro, D. Casanovas... También Luis Felipe Alarcos en cuanto superación, no liquidación, de las corrientes anteriores, ya que no ha pretendido el existencialismo precisamente liquidarlas, sino sobrepasarlas aprovechando sus resultados (p. 33). Favorable al existencialismo es también la contribución de John A. Mourant, quien piensa que ha aportado el existencialismo valores para la esencia y la importancia de la vida interior (p. 37). Una actitud media adoptan Manuel Ríos, David Baumgart y Cornelius Krusé. El conjunto de las comunicaciones nos da un resultado un tanto confuso sobre el ambiente reinante en el Congreso acerca del existencialismo, pero parece que las posiciones intermedias son de mayor madurez y realismo.

La tercera sección, acerca de la filosofía americana, responde a estas preguntas: *a*) La unidad de la filosofía americana: ¿puede hablarse de una filosofía americana?; ¿qué tipos de unidad y de diferencia se dan entre el filosofar en Norteamérica y Latinoamérica? *b*) El interés por el pasado, ¿está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas? ¿Qué resoluciones prácticas pueden proponerse para fomentar la colaboración internacional en lo tocante a la formación de una historia de las ideas? Esta sección agrupa varios trabajos de interés para la historia y la caracterización de la actividad filosófica en América. Hay temas regionales, que se refieren a una nación, y otros que atacan el problema general de la filosofía americana y de la distinción de sus caracteres en el norte y en la América Latina. Por de pronto, en el problema

de si se puede hablar de una "filosofía americana" resulta imposible encontrar conclusiones coincidentes. José Alvarado, por ejemplo, sostiene que se puede hablar de una filosofía americana y que ésta requiere como materia prima la elaboración de la historia de las ideas. Señala cuatro elementos aglutinantes de la filosofía americana: el cristianismo, el liberalismo, el romanticismo y el positivismo, los cuales en América han tomado modalidades distintas (ps. 49 y 50). Más moderado, Diego Domínguez Caballero reclama que se haga primero una historia de las ideas en América, para poder luego descubrir la existencia y el carácter de una filosofía auténticamente americana en lo que respecta a América Latina (ps. 50-51). Por su parte, José Ferrater admite la existencia de una filosofía americana, no porque ésta tenga un contenido propio característico, sino como un "hacer humano", es decir, por el hecho de que se hace filosofía en América (ps. 51-52). Risieri Frondizi señala, en cambio, características más positivistas de la filosofía americana, con distinciones propias de América del Norte y de los latinoamericanos: éstos tienen como problema central el de la naturaleza del hombre, sus destinos y sus creaciones. Los norteamericanos, en cambio, se interesan más por las cuestiones epistemológicas, metodológicas, semánticas y lógicas. En nosotros lo que cuenta es la amplitud y sinceridad de las preocupaciones; en ellos, el fundamento empírico, el rigor del razonamiento, la precisión en el lenguaje (p. 52). Mercedes García Tudurí de Coya subraya también la idea de estudiar o fomentar el estudio de las ideas en América. José Gaos presenta un vasto plan de cooperación internacional en lo tocante a la elaboración de una historia de las ideas en América; Patrick Romanell ha señalado dos aspectos característicos respectivamente de la cultura hispanoamericana y de la angloamericana. En la primera predomina el sentido *trágico* y en la

segunda el sentido *épico* de la vida. El hombre del norte tiene una cita con el destino, en tanto el de la otra América la tiene con América (ps. 60-61).

Como se puede comprobar, no está todavía el terreno maduro para resolver el problema de la existencia y caracteres de una "filosofía americana". Especialmente en lo que se refiere a América Latina.

En su texto íntegro se han incluído las comunicaciones de los representantes cubanos al Congreso de Filosofía. Algunas de ellas son serios trabajos, a los cuales hemos hecho referencia en la descripción general. Es mérito del grupo cubano el haberse interesado por brindarnos un resumen de las comunicaciones presentadas al Congreso, que nos permitan hacernos una idea general de su contenido ideológico.

PARTE SEGUNDA

TEMAS VARIOS

Capítulo I

EL P. ENRIQUE B. PITA Y SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO

"Ciencia y Fe" (San Miguel),
nº 2, año 13 (1957), ps. 173-179

La descripción de la trayectoria filosófica del R. P. Enrique B. Pita es el homenaje más justo que la revista "Ciencia y Fe" puede ofrecer a la memoria de quien estuvo tan vinculado a ella y a las facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Se puede decir que toda la vida intelectual del P. Pita giró en torno de estas facultades, de las cuales fue profesor, apenas terminados sus estudios, rector por un largo período (1936-1944), y activo propulsor y colaborador en todas sus manifestaciones científicas.

El P. Pita volvió a la Argentina, después de terminados sus estudios en Europa, en 1935, cuando el Colegio Máximo o las facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, hacía cuatro años que se habían instalado con independencia propia y organizado de acuerdo con la constitución apostólica "Deus Scientiarum Dominus", de Pío XI. La nueva institución estaba buscando su orientación y tratando de dar los primeros pasos en su vida académica. En este momento fue nombrado rector el P. Pita, y le cupo la responsabilidad de la organización, por así decirlo, de los trabajos científicos de las facultades, más allá de la mera docencia.

También en 1936 se despertaba en la Argentina una mayor inquietud por los estudios filosóficos. Hasta 1930 la filosofía en la Argentina estaba todavía ligada a las corrientes positivistas, representadas por Ingenieros, y sólo muy poco a poco había entrado en una dirección metafísica y espiritualista, en los últimos años de la tercera década del siglo. Las preocupaciones filosóficas entre los católicos estaban también cobrando mayor fuerza, gracias a la influencia de los sacerdotes jóvenes formados en el seminario de Villa Devoto y de un grupo de laicos que habían cultivado la filosofía en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires. Las facultades de Filosofía y Teología de San Miguel se unieron pronto a este incipiente movimiento, que había de desarrollarse intensamente en los años inmediatos, dando lugar a una activa presencia de los pensadores católicos en el movimiento filosófico argentino. A él contribuyó el P. Pita en muy buena parte, fomentando con generosidad todas las iniciativas de los profesores del Colegio Máximo durante su rectorado, contribuyendo él mismo personalmente con sus trabajos filosóficos, y llegando a tener una de las posiciones más destacadas dentro de la actual filosofía en la Argentina.

Otra de las contribuciones del P. Pita a la filosofía en la Argentina fue la fundación del Instituto Superior de Filosofía del Salvador, en Buenos Aires, en junio de 1944, y su dirección como decano hasta enero de 1954.

Como impulsor de las actividades filosóficas y teológicas de las facultades de San Miguel, debemos, ante todo, anotar que en los primeros años de su rectorado se iniciaron las publicaciones, continuadas luego regularmente. Primero la revista "*Fascículos de la Biblioteca*" y la serie "*Stromata*". Luego, desde 1944, la revista "*Ciencia y Fe*", que reunió en sí las dos publicaciones anteriores. Ya en 1942 se inició también la "Biblioteca Iberoamericana de Filosofía",

que ha publicado hasta el presente trece volúmenes. El P. Pita no sólo fue colaborador, sino que estimuló constantemente estas publicaciones, a pesar de las dificultades económicas y ambientales con que tenían que luchar.

Pero entremos en su pensamiento filosófico. El aporte del P. Pita a la filosofía argentina y a la escolástica contemporánea se inició apenas llegado a San Miguel. Su bibliografía puede apreciársela en el apéndice que agregamos a este trabajo. Ella muestra una dedicación constante y también una misma línea de pensamiento y una actitud filosófica propia de su personalidad, inteligente, sincera, discreta y comprensiva. Su aporte filosófico principal puede agruparse en torno de tres problemas relacionados a la vez con la escolástica tradicional y con el pensamiento contemporáneo: el problema del conocimiento, el fundamento de la teología natural y el existencialismo.

1. En la crítica del conocimiento el P. Pita ha estudiado interesantes aspectos y aclarado algunos puntos controvertidos entre los escolásticos, especialmente en lo que se refiere al problema crítico fundamental, objeto de intensa discusión entre los tomistas durante los años 1930-1940. En un estudio, que constituye un verdadero aporte al problema, titulado *Valoración histórica y doctrinal del problema crítico fundamental* [1], el P. Pita analiza las posiciones de los escolásticos, tanto en lo que se refiere a la manera de plantear el problema, como a su solución de fondo. Entre las posiciones precríticas, Pita se inclina a la que adoptaron Piccard y De Vries, es decir, la que no niega ni pone en duda los conocimientos adquiridos de los cuales tenemos certeza natural, sino que solamente prescinde de ellos, o sea, no se vale de tales conocimientos como de

[1] En *Problemas fundamentales de filosofía*, Peuser, Buenos Aires, 1952, ps. 47-94. Este capítulo y el titulado *Descartes, padre de la filosofía moderna*, ps. 144-160, habían sido publicados aparte antes, en el libro *El punto de partida de la filosofía*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941.

premisas en el raciocinio[2] (ps. 57-65 y 87). En consecuencia, el P. Pita rechaza la posición de Garrigou-Lagrange y de Maritain, junto con la de aquellos escolásticos que no admiten una posición crítica propiamente tal, sino que quieren que la metafísica ya se admita como científicamente demostrada antes del examen crítico[3] (ps. 74-77 y 78).

En cuanto al punto de partida del saber humano, el P. Pita sostiene que no puede partir de un conocimiento o principio abstracto, sino que debe fundarse en una intuición[4], y ella la descubre, junto con los autores antes citados, en la experiencia o aprehensión inmediata del propio yo. Con esto adopta el punto de partida sostenido por Piccard, De Vries y Naber. Pero el P. Pita aporta aquí una aclaración de importancia, que no se halla, al menos tan explícitamente, en los autores citados. En efecto, en la discusión entablada sobre si el punto de partida del problema crítico fundamental debe ser la intuición de un hecho concreto o una abstracción, el P. Pita sostiene que ambos elementos deben simultáneamente constituír el punto de partida, y en consecuencia, "el primer conocimiento cierto ha de ser la aprehensión simultánea del yo y de la idea de ser"[5]. Ambos elementos son indispensables, porque ninguno de ellos solo puede dar suficiente garantía del valor de ese primer conocimiento, que viene a ser como la piedra fundamental de todo el edificio filosófico. Escuchemos en este punto al mismo autor: "De modo que sea una aprehensión de algo concreto, de valor ontológico e indubitable para

[2] O.c., ps. 57-65 y 87.
[3] O.c., ps. 74-77 y 78.
[4] "Es evidente que el punto de partida del saber humano, si hemos de admitir un saber humano que se pueda lógicamente justificar, tiene que estar en una intuición" (o.c., p. 35). Y cita a Santo Tomás: *S. c. Gent.*, I, 57; *De Verit.*, q. 15, a. 1.
[5] O.c., p. 88.

nosotros, porque allí hemos aprehendido *simultáneamente* la idea de ser y, por lo tanto, su ley primera, el principio de contradicción. Si esta primera aprehensión no fuese de un hecho concreto, no estaría asegurado el valor ontológico de la idea de ser ni de su ley primera. Si, en cambio, no se aprehendiese simultáneamente el hecho concreto y la idea de ser, sino ésta con posterioridad a aquél, no se podría decir lógicamente que algo se aprehendió; ya que, sin el principio de contradicción, ninguna aprehensión es valorizada como lógicamente verdadera: puede ser que se tenga y no se tenga a la vez; que el sujeto sea y no sea a la vez. La razón de esto es clara: al aprehender un hecho concreto formulo un juicio, v.gr. «yo pienso»; pero todo juicio implica el principio de contradicción: por tanto, lógicamente, sin tener aprehendido ese principio, *no puedo* estar cierto de esa primera captación de conciencia"[6]. Más que nadie, a nuestro parecer, ha sido el padre Pita quien ha precisado este punto importante, que sin duda admiten también de hecho Piccard, De Vries y Naber, pero que no habían explicitado con claridad, lo que se prestaba a cierta confusión en la interpretación de la teoría crítica.

2. El P. Pita fue profesor de Teodicea, materia que cultivó con especial interés. A ella ha dedicado un texto latino, y varios trabajos. Aclaremos su fundamentación general de nuestro conocimiento natural de Dios. Cabe decir que en este punto el P. Pita recoge la tradición escolástica de Santo Tomás y de Suárez, sobre el conocimiento racional y analógico, y hace de éste el fundamento de su Teodicea. En lo cual, naturalmente, no verán los lectores una especial originalidad. Pero en el modo con que nuestro autor utiliza el concepto de analogía y en su interpretación ha dejado su sello personal, que aquí debemos consignar. El P. Pita sigue estrictamente a Santo Tomás en la explica-

[6] O.c., ib.

ción del proceso de nuestros conocimientos abstractos. Aunque el objeto formal de nuestro conocimiento es el ser, y, por tanto, todo ser, sin embargo el propio y específico es el "ser sensible", es decir, el que cae bajo nuestra experiencia sensible. De aquí que no podemos tener un conocimiento propio de lo que está fuera de la experiencia, que sólo por referencia a los objetos experimentales podemos aprehender. Según esto, sólo por vía de analogía podemos captar las realidades no sensibles, entre las cuales la primera es Dios. En una palabra, sólo por vía racional y por conceptos análogos podemos conocer la existencia de Dios, su naturaleza y sus propiedades[7]. De aquí que el P. Pita no haya admitido las tendencias de algunos escolásticos modernos a demostrar la existencia de Dios por otra vía que no sea la del raciocinio estricto, reducido en último término al principio de causalidad[8]. Aun cuando admite el valor de la experiencia religiosa, no considera ésta sino como "instinto natural" que nos impulsa a buscar racionalmente a Dios, pero que es insuficiente para abrirnos directamente a su conocimiento[9]. Como se ve, el P. Pita se mantiene en la estricta posición de Santo Tomás en este punto, que parece implicar la imposibilidad de todo paso a la trascendencia que no sea por vía estrictamente racional.

Pero la analogía tomista, que recoge el P. Pita, es interpretada de manera que se salve la unidad estricta de los conceptos análogos, cosa que, como es sabido, no admiten muchos tomistas. El P. Pita fundamenta esta discrepancia porque considera válida la doctrina de Suárez sobre la unidad del concepto de ser y de los demás conceptos comunes a Dios y a las creaturas, y justifica la unión de analogía y unidad con una teoría especial sobre la predicación.

[7] O. c., p. 203.
[8] O. c., ib.
[9] *Theodicea*, Espasa-Calpe Arg., Buenos Aires, 1946, p. 63.

Según él, los conceptos, fuera de la predicación, conservan su unidad plena, ya que prescinden de las diferencias de sus inferiores. Pero, cuando se predican, cuando entran ya en una proposición como predicados, participan necesariamente de la diferencia propia del sujeto de quien se predican, y, por tanto, ya pierden su unidad, y se predican análogamente. De esta manera, fuera de la predicación no hay, propiamente hablando, ni univocidad, ni analogía, sino solamente unidad.

Nuestro filósofo apoya esta explicación en la doctrina de Santo Tomás sobre el juicio, especialmente en la *S. Th.*, I, q. 13 a 12. Interpreta este texto distinguiendo dos grados o etapas de nuestro conocimiento de un mismo objeto, tanto cuando se trata del sujeto como del predicado de un juicio. En el primer grado o etapa se halla la pluralidad o diversificación del predicado y el sujeto, y en él uno y otro son considerados en sus conceptos abstractos en los que no hay lugar para la analogía. En la segunda etapa, y definitiva, del juicio, el predicado y el sujeto se consideran ya aplicados a un mismo supuesto, y no como formas abstractas, de aquí que ya se hallan identificados entre sí, y el predicado participa, por consiguiente, de la diferencia propia del sujeto, dejando de ser uno y entrando en la zona de la analogía [10].

La ubicación del pensamiento filosófico del P. Pita acaba de mostrarse con su explicación de la analogía. Dentro de la doctrina tradicional aristotélico-escolástica puede considerárselo como tomista, en cuanto se inspira principalmente en Santo Tomás. Pero la interpretación del Angélico la sigue no de acuerdo con la escuela del card. Cayetano, sino con Francisco Suárez, cuyas doctrinas fundamentales, la estructura de su metafísica y sobre todo su espíritu, retiene el P. Pita. Él mismo nos confirma esta su actitud en

[10] Ib., ps. 137-138.

un artículo titulado *Aristóteles, Santo Tomás y Suárez*[11], donde nos da, por así decirlo, su propia línea genealógica de inspiración y de valoración de estos tres clásicos de la filosofía escolástica. Aristóteles dio la base de principios filosóficos de la filosofía perenne, en particular la objetividad del ser, la teoría del acto y de la potencia, la posibilidad de ascender al conocimiento de Dios por la vía de la analogía, la trascendencia de Dios, con la cual llegó a la cumbre la filosofía pagana. Santo Tomás cristianizó la filosofía aristotélica iluminándola con la metafísica de la creación, que incluye la teoría de la participación, una nueva concepción de la materia, explicación de la vida interna de la Divinidad, así como de su eficiencia, finalidad y ejemplaridad divinas. Todo esto es repetido comúnmente por los autores. Lo que el P. Pita agrega es la ubicación de Suárez dentro del movimiento iniciado por Aristóteles y perfeccionado por Santo Tomás. Suárez significa "un aporte a la filosofía perenne, que reviste tanta trascendencia como el de Sto. Tomás"[12]. Este aporte es, ante todo, un "nuevo espíritu", no en las tesis determinadas, sino en la visión de la esencia del tomismo, distinguiéndola de los accidentes de cuestiones periféricas e intrascendentes[13]; además infundió Suárez una vitalización definitiva a la filosofía escolástica[14]. Gracias a ello se pudo salvar la libertad intelectual de la que es ejemplo el horizonte abierto con que Suárez desarrolla los temas filosóficos, respecto a todo lo que es accidental en la síntesis tomista. En resumen: "en la construcción de la catedral de la filosofía cristiana, Aristóteles ha aportado el material[15]; Sto. Tomás le ha dado el sentido de filosofía cristiana por su eje central de la meta-

[11] *Problemas fundamentales...*, ps. 127-141.
[12] Ib., p. 135.
[13] Ib., p. 135.
[14] Ib., p. 136.
[15] Ib., p. 137.

física de la creación; y Suárez ha traído el espíritu del dinamismo vital, por el que el tomismo perennemente se incrementa y renueva" [16]. Así, el padre Pita fue siempre un gran admirador de Sto. Tomás, y en sus clases y en sus seminarios exhortaba y dirigía a sus alumnos a trabajar sobre el texto mismo del Angélico; pero recogió de Suárez la luz para comprender al Angélico, y, sobre todo, el espíritu abierto para todo lo que no fuera esencial a la filosofía cristiana.

3. La actitud estrictamente racional en la teoría del conocimiento ha determinado en el P. Pita una crítica más bien negativa respecto del movimiento moderno existencialista. El existencialismo no puede, según el P. Pita, trascender la existencia humana, ya que en el existente contingente no es posible alcanzar los principios universales y necesarios, sin los cuales es imposible formar el puente racional hacia el Ser Absoluto, personal y trascendente [17]. La misma posición de Gabriel Marcel no le resulta satisfactoria, pues no comprende cómo se puedan percibir en el "ser-hombre" las "llamadas" hacia Dios, que serían el puente por el que el existencialismo pasaría a la trascendencia [18]. Toda vía que no sea de tipo racional es rechazada, dada su posición personal, por el P. Pita. Por eso concluye su crítica del existencialismo: "La contingencia entonces se *trasciende* a sí misma *racionalmente*" [19].

Tal vez por esto mismo podemos explicarnos algunos rasgos característicos del magisterio y de la actitud espiritual del P. Pita. Estaba dotado de una generosidad de ánimo y de una amplitud de criterio y espíritu comprensivo para con quienes no opinaban como él. Con frecuencia pudimos

16 Ib., p. 141.

17 *El existencialismo y el problema de Dios*, en *Problemas fundamentales...*, ps. 216-227.

18 O. c., p. 226.

19 Ib., p. 227.

comprobar esta elevada cualidad moral que es uno de los más bellos ornatos de un sabio, pues nosotros mismos discrepamos, en algunos puntos, de sus opiniones filosóficas. Pero él distinguía perfectamente la zona de lo opinable, y cedía con generosidad a cada uno su derecho de buscar por sí mismo la verdad. Cerca de veinte años de estrecha colaboración en la empresa común de la docencia e investigación filosófica, siempre en íntima amistad, nos han permitido valorar esta relevante virtud personal del P. Pita.

Junto a esta elevación de espíritu, unía él la claridad mental, que hacía de sus clases y conferencias una lúcida exposición de los temas y de su propia solución. Sus alumnos de las facultades de Filosofía de San Miguel y del Salvador siempre han revelado esta expresión unánime.

Todos los temas que trataba tenían siempre como objeto la exposición de algún punto de vista personal. Por eso se puede decir que en ellos aportaba siempre alguna idea original. No abundaba en erudición ni en citas, aunque era buen conocedor de las fuentes. Pero el valor de un trabajo científico, sobre todo en filosofía, observaba él mismo, no reside en la multitud de las citas sino en el aporte de algún punto de vista original.

Por estas cualidades el P. Pita había alcanzado una sólida autoridad y prestigio como pensador, así entre los escolásticos como entre los no escolásticos y no católicos en la Argentina y en toda América, donde su nombre era bien conocido por los cultores de la filosofía.

En resumen, su pensamiento filosófico significa una contribución positiva a la filosofía cristiana, un esfuerzo más en ese trabajo común con el cual los pensadores católicos de hoy van procurando, por una parte, ahondar en el contenido de los primeros principios filosóficos, y responder, por otra, a las inquietudes que la vida de cada siglo les va presentando.

I. Libros:

La frase infantil monopalábrica y la inteligencia, Biblioteca Iberoamericana, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942 (2ª edición).

El punto de partida de la filosofía, Biblioteca Iberoamericana, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1941.

Theodicea, Biblioteca Iberoamericana, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946.

Psychologia rationalis, ad usum alumnorum Facultatis Philosophicae Collegii Maximi, apud S. Miguel, instar manuscripti, 1953 (4ª edición).

Curso de psicología. Adaptación del Curso de J. U. Zöllner a los programas vigentes en la enseñanza secundaria, el año 1949, Editorial Estrada, Buenos Aires, 1949.

Problemas fundamentales de filosofía, Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1952.

II. Artículos:

Descartes, padre de la filosofía moderna, "Estudios", 66 (1941), 141-158.

Descartes, padre de la filosofía moderna, "Tribuna Católica" (Montevideo), VII-II (1941), 179-189.

El pensamiento de José Manuel Estrada sobre la educación cristiana de la niñez y juventud, "Stromata", 4 (1942), 19-46.

Reflexiones sobre la actitud inicial ante el problema crítico, "Estudios", 68 (1942), 390-400.

Sugerencias filosófico-literarias de Vicente Gar-Mar, S. I., "Estudios", 70 (1943), 329-333.

Un lado negro de Maritain, "Estudios", 69 (1943), 105-121.

Reflexiones sobre la formación del juicio, "Estudios", 71 (1944), 28-38.

Momentos de la filosofía perenne, "Estudios", 72 (1944), 330-335; 429-433; 73 (1945), 19-23; 100-105; 198-205; 292-296; 418-423; 74 (1945), 243-247; 75 (1946), 58-62; 327-333.

A propósito de "La filosofía de Bolivia" de Guillermo Francovich, Buenos Aires, Edit. Losada, 1945, "Estudios", 73 (1945), 354-357.

La libertad en sus relaciones con la autoridad política, "Ciencia y Fe", 4 (1945), 7-22.

Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, "Ciencia y Fe", 15 (1948), 7-19.

Una nueva traducción de la Suma Teológica, "Ciencia y Fe", 16 (1948), 77-78.

Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, "A.C.E.S.", I, 197-209 (1949-1950), 38-47.

Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica, comunicación presentada al Primer Congreso Nacional de Filosofía, "Ciencia y Fe", 18 (1949), 38-47.

El existencialismo y el problema de Dios, "Ciencia y Fe", 23 (1950), 23-32.

La libertad de conciencia religiosa frente al Estado, "Ciencia y Fe", 24 (1950), 49-60.

Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, "Revista de Educación" (La Plata), I (1950), 19-36.

La metodología filosófica de Descartes y su repercusión en la filosofía moderna, "Ciencia y Fe", 31-32 (1952), 15-28.

El encuentro con Dios en la analogía, "Ciencia y Fe", 33 (1953), 7-18.

La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, "Ciencia y Fe", 39 (1954), 7-15.

La libertad de la enseñanza universitaria, "Estudios", 471 (1955), 21-28.

Reflexiones sobre la universidad libre, "Estudios", 473 (1956), 17-19.

Los ejercicios espirituales ignacianos y el existencialismo, "Estudios", 476 (1956), 27-30.

Una faceta interesante de nuestro conocimiento de Dios, "Estudios", 480 (1956), 30-35.

Capítulo II

TRATADO DE METAFÍSICA (PRÓLOGO)

Agustín Basave Fernández del Valle, *Tratado de metafísica. Teoría de la "habencia"* (ps. 13-23). 1982.

¿No será tiempo de abandonar el centro tradicional de la metafísica, que reposaba en la vieja ciencia del ser, para instaurar una nueva metafísica de la habencia —todo cuanto hay— y de su causa principal y última?

Esta vibrante interrogación señala el trascendente objetivo de la investigación llevada a cabo por el autor. Ella es el mejor pórtico introductorio y el mejor prólogo de la obra. Bastaría, por sí sola, al efecto. Nuestro cometido quedaría más que suficientemente cumplido con haberla señalado.

Vemos de inmediato que se trata de una empresa tan original como audaz: sustituír o sobrepasar las metafísicas hasta ahora propuestas, incluso la tradicional del ser, por una nueva metafísica.

La historia de la filosofía está jalonada por los esfuerzos, siempre renovados, de llegar hasta la fundamentación originaria de las últimas estructuras, hasta los últimos fundamentos de la realidad y del hombre.

En esta prolongada búsqueda de "lo último", que parece huír cada vez más allá de todo nuevo intento por atraparlo, el profesor Dr. Agustín Basave Fernández del Valle ha tratado de dar un paso adelante, un verdadero salto metafísico, para llegar a la etapa final, que nos pone frente a frente de la base misma de toda metafísica. Sólo el esfuerzo realizado es un acto de supremo valor intelectual y de amor abnegado a la verdad. Sólo Dios sabe la trascendencia que llegará a tener esta obra, densa, sincera, llevada a cabo con amplia información de la historia de la filosofía y de la ciencia.

No hace falta que presentemos al autor, uno de los filósofos de mayor prestigio y actualmente rector de la Universidad Regiomontana (Nuevo León, México). Inquieto pensador, desde hace varios lustros ha ido realizando investigaciones, sobre todo en el campo de la antropología filosófica. Sus numerosas obras hablan por sí mismas de la riqueza de su pensamiento.

Citemos algunas a título de muestra: *Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset (Un bosquejo valorativo)*, 1950; *Teoría del Estado (Fundamentos de filosofía política)*, 1955; *Filosofía del hombre (Fundamentos de antroposofía metafísica)*, 1957; *Existencialistas y existencialismo*, 1958; *Filosofía del Quijote*, 1959; *Teoría de la democracia (Fundamentos de filosofía democrática)*, 1959; *Ideario filosófico*, 1961; *El romanticismo alemán*, 1964; *Metafísica de la muerte*, 1965; *Ser y quehacer de la universidad (Estructura y misión de la universidad vocacional)*, 1971; *Pensamiento y trayectoria de Pascal*, 1973; *Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo (Max Scheler, Martin Heidegger, Peter Wust)*, 1977; *La cosmovisión de Franz Kafka*, 1977; etc.

Aunque Basave tiene amplia información de todas las escuelas, su enfoque ha sido siempre personal. Él sigue su propia búsqueda sin que podamos decir que se ha encerrado

en el marco de alguna escuela determinada; la metafísica griega, la patrística con su máximo representante San Agustín, la escolástica medieval y del Renacimiento (Santo Tomás, Scoto, Buenaventura, Suárez y Vitoria. . .). La filosofía moderna de Descartes a Husserl y las corrientes contemporáneas como la axiología, el existencialismo, la filosofía analítica y científica, la neoescolástica. Incluso ha incursionado en las categorías de la filosofía oriental.

Era natural que ya en la cumbre de su propia ascensión, vislumbrara nuevos horizontes para la metafísica y haya tenido el aliento, nada fácil, de concretar su propia visión personal.

Mi cometido es "prologar", "decir algo previo" a la lectura de la obra. La lectura directa es insustituíble, si se quiere tener una imagen cabal de la riqueza y profundidad de su contenido. Además anticipo a los lectores, como mi mejor "prólogo" (y después de mi propia experiencia), que van a sentir un verdadero placer en la lectura de la obra por su originalidad, por su contenido y por su estilo.

Si he de hacer reflexiones, éstas deben limitarse a algunos puntos fundamentales o críticos del pensamiento del autor, que a mi parecer son: 1) la intuición central: la habencia; 2) la habencia y el ser; 3) la habencia y Dios; 4) la habencia y mi filosofía personal: la in-sistencia; 5) la metafísica de la habencia como propedéutica de salvación.

1. *La intuición central: la habencia.*

El autor ha tenido que recurrir a un neologismo, pues los términos filosóficos comunes no podían expresar debidamente su pensamiento. El término lo escuché por vez primera de labios del mismo profesor Basave: "Estoy trabajando en una metafísica de la habencia. En ella descubro una base nueva, y creo que la última de la metafísica". Vislumbré, por la referencia al verbo "haber", el sentido de

la nueva metafísica. Luego, en la ponencia presentada en octubre de 1979 al Primer Congreso Mundial de Filosofía Católica (Embalse, Córdoba, Argentina), comprendí el pleno sentido, significación y trascendencia que para el autor tiene la estructura de la "habencia" en el conjunto de la metafísica.

También se hizo patente que la "habencia" se inserta en el horizonte de una "metafísica cristiana".

Pero, la presente obra deja comprender en profundidad la teoría de la habencia, como base de una nueva metafísica y como proyección iluminadora de los temas de ésta.

Dada la novedad del término y la trascendencia de su sentido, el autor tiene buen cuidado de expresar y reiterar en mil formas diversas su pensamiento sobre la "habencia". Se da plena cuenta de que está llamando la atención sobre una estructura nueva y fundamental para los diversos niveles estudiados por la metafísica. Frente a todos los señalados hasta ahora, incluyendo el del "ser en cuanto ser", Basave establece un fundamento más allá, la "habencia". Ésta viene a ser la base última que abarca todo lo que "hay", y por eso lo que es del ente y del conjunto de todo lo posible; el "hay" es lo último que podemos decir. La habencia es por ello la base última de la metafísica, porque es la base acogedora y fundamental de todo. "La habencia es el gran tema de la metafísica; y la metafísica es el núcleo de la filosofía".

Es imprescindible adelantar las definiciones y precisiones literales del autor. Para ello creemos necesario trascribir una larga cita: El *hay*, el campo de la *habencia* está antes que el *ser tal*, que la taleidad de la cosa. El campo de la habencia abarca no tan sólo la *cosa real* sino también el *ente ideal*, el *ente posible* y el *ente ficticio*. La habencia es un conjunto indiscriminado de todos los entes y de todas

las posibilidades, la forma general de presentarse el ente y la posibilidad, la estructura de ofrecimiento primordial. La habencia no es la esencia, ni la unidad estructural de la cosa sino el *modo primario de entrar en presentación dentro del contexto*. La habencia es ofertividad contextual, presencia plural e ilimitada. Las cosas, los sucesos y las posibilidades aparecen en la habencia. Se presentan como recuerdo, como proyecto o como actualidad. Pero se presentan en el "hay" de "todo cuanto hay". Las cosas reales, los entes ideales —los valores, los números, las figuras geométricas—, los hechos históricos y las posibilidades aparecen en el hombre en el campo de la habencia.

Una definición más amplia nos la da en el último capítulo que sintetiza todo un pensamiento: "La metafísica —tal como yo la concibo— tiene por objeto generar el conocer la habencia en cuanto habencia (*totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, con sus primeros principios, conocida como totalidad*); y por objeto especialísimo, la Suprema Realidad Absoluta que sirve y es *punto de convergencia y coincidencia retrospectiva y prospectiva de la habencia*".

"La metafísica es una auténtica ejercitación filosófica —la más excelsa de todas— que ataca un problema esencial, el de la habencia y sus primeros principios, su significación, extensión, comprensión y sentido".

Debemos agregar un texto más, en el cual aparece con nuevos matices el significado pleno de la "habencia" y su valor como "nueva metafísica": "La habencia es una unidad trabada y dinámicamente interrelacionada de la totalidad de los entes y de las posibilidades en sus mutuos condicionamientos. Habencia condicionante y totalizante. Totalidad estructural. Comunidad participativa. Por la instauración de esta *nueva metafísica de la habencia* nos encaminamos hacia una expresión unificante y dinámica de la *totalidad supraintegrada*. Esta totalidad supraintegrada, que no es

la indefinitud del ser, es presencia unificadora, sintaxis óntico-lógica, contexto de cosas y sucesos, sentido que permea el universo teleológicamente, participación del ser fundamental, subsistente por sí".

Hemos creído necesario adelantar estas citas, porque con su lectura podrán los lectores comprender, directamente, el pensamiento complejo del autor, que sólo con sus propias palabras puede ser expresado con su sentido exacto.

Podemos decir que cada página de la obra nos revela alguno de los aspectos trascendentales de esta intuición central.

La metafísica es, nos dice, la "ciencia de la habencia en cuanto habencia".

La habencia es "el punto de partida de la metafísica".

Más adelante la presenta como "la sustancia finita primordial" y la "sustancia primaria": "La habencia no es una presencia particular, ni múltiples presencias particulares agrupadas, ni el conjunto de todos los entes, sino la totalidad envolvente de una trama unitaria y orgánica de objetos, normaciones y posibilidades".

Basave realiza un aporte original con sus análisis de la habencia, de sus "primeros principios metafísicos", de su ontología...

Por lógica, la habencia es el *primum cognitum* de la mente humana y el *primum noeticum*. El método de la totalidad se halla en la habencia, y por eso es ésta la base de una verdadera "cosmovisión" culminante de la experiencia humana. De esta manera, la habencia muestra el error metafísico de todas las filosofías irracionales, entre las que figuran los existencialismos de la angustia.

No hemos hecho sino apuntar algunos aspectos de este "fundamento" de la totalidad, "la habencia", que el autor considera "el punto de partida de la metafísica".

2. *Habencia y ser.*

Pero el problema crucial de la metafísica de la habencia es el de su confrontación con la metafísica del ser. Basave tiene perfecta conciencia de ello, ya que su hallazgo de la "habencia" se presenta como una etapa metafísica más allá del ser. A nuestro parecer, éste es el cometido más importante de la nueva metafísica. Una síntesis de la comparación entre habencia y ser se ofrece en el capítulo 2, pero el tema aflora en todos los enfoques metafísicos de la obra.

Prescindiendo de las metafísicas negativas de la realidad del ser y los entes, el interlocutor que tiene ante sí Basave es la metafísica del ser en cuanto ser, o del ente en cuanto ente, avalada por toda la respetable tradición occidental, desde Platón y Aristóteles hasta hoy. En el clásico esquema: los entes y el ser en cuanto ser y "el ser puro" (*ipsum esse*), Basave intercala o antepone una nueva capa metafísica que cohesiona al ser y a los entes y a la totalidad de lo real e ideal, por una parte, y, por otra, los muestra y se muestra a sí misma como dependiente de un ulterior fundamento, el *ipsum esse*, Dios.

Basave tiene a la vista la pregunta espontánea acerca de si lo que él llama la "habencia" no es en realidad el ser en cuanto ser, que abarca todo lo real y lo posible (ser en acto y ser en potencia) con todos sus principios metafísicos y sus relaciones trascendentales.

Creo que podemos sintetizar su respuesta en estos términos:

a) El ser en cuanto ser es una abstracción conceptual, y por lo mismo, no puede ser el fundamento de los entes; ninguna abstracción conceptual puede ser fundamento de alguna realidad; al revés, los entes son reales y son la única concreción que hace posible al ser en cuanto ser y entrar

en el ambiente de lo real. En consecuencia, el "ser en cuanto ser" no podría ser el último fundamento y punto de partida de la metafísica.

b) Se podría decir que el ser en cuanto ser, como pura abstracción (el ser en cuanto ser abstracto), no puede ser fundamento real, pero sí el ser que está en los entes (que nosotros hemos llamado "el ser en cuanto ser concreto") es real en cada ente y en la totalidad de ellos. Este ser, en consecuencia, podría ser el último estrato de la realidad y el punto de partida de la metafísica. "La habencia es un «universal concreto», que implica un Ser fundamental que la fundamente".

c) La posición de Basave sobrepasa también la del "ser en cuanto ser concreto", y, por consiguiente, la totalidad de los entes reales, porque con ella no se agota el horizonte de "todo lo que hay" en cualquier manera. Basave señala una base metafísica ulterior: "lo que hay", "la habencia", más allá de los entes reales y los ideales, posibles e imaginarios. . . . no se trata de un "magma" en que todos se hallan sumergidos, sino de una realidad que es principio de orden, sentido y relación de todo lo que hay.

El ilustre pensador nos aclara su intuición con múltiples análisis. De éstos vamos a extractar algunas referencias, comenzando por la que presenta en el primer capítulo, donde con precisión aparece la prioridad de la habencia sobre el ser: "El ser sin la habencia no es realidad porque no tiene campo para ofrecerse. El verbo *haber* indica que las cosas *han* o tienen algo. Este *hay* está antes del ser, es el *pro-ser* de las cosas. El verbo haber equivale a existir una realidad absoluta, presente, pretérita, futura o condicional. El verbo haber no implica predicado alguno: «hay Dios», «hay mundo», «hay hombres», «hay esencia», «hay existencia» . . .".

"No está circunscrito a la presencia. Por eso puedo decir: *Hay, hubo, habrá, habría.* Con todos estos tiempos

se configura la habencia. El ser es la primera epifanía de la habencia, la actualidad de lo habencial respectivo en el mundo. El ente es la unidad estructural de la cosa que es. El ser del ente se manifiesta en la habencia".

El "hay Dios" es más originario que el "hay ser" y que el "hay ente". Porque Dios es el que hace que haya. Dios es el fundamento de la metafísica y, por consiguiente, no es ya un puro problema metafísico. "Se da el ser en los entes, pero el ser no es el horizonte en que aparecen los entes sino la «habencia»".

"El ser se inscribe dentro del horizonte de la habencia, sin identificarse con ella".

Por eso la habencia es, paradójicamente, anterior a la realidad, abarca "todo cuanto hay": "Porque la habencia entendida como la *totalidad de cuanto hay* abarca mucho más que la realidad. Hay entes que no son reales sino ideales o fantásticos. Hay también posibilidades que no son, pero que pueden ser. El primer inteligible es la habencia, y no la realidad, aunque la habencia se manifieste, las más de las veces, en entes reales".

"La atmósfera vacía del ser no puede considerarse como el concepto límite de la metafísica". El mismo Ángel de las escuelas, "Santo Tomás de Aquino, nunca llegó a distinguir entre la totalidad de cuanto hay —lo que nosotros denominamos la habencia— y el ser".

Entre las muchas referencias comparativas de la habencia y el ser que nos ofrece Basave, no podemos renunciar a trascribir una, aunque un tanto extensa, porque creemos que sintetiza claramente su pensamiento: "El ser de los entes está en la habencia. Por eso digo «hay» ser de los entes. Pero no puedo decir hay ser sin entes. El ser es una actualización de la habencia. La habencia palpita en el ser de todos los entes. La habencia esencialmente variada y dinámica es el horizonte donde visualizo eidéticamente, donde aprehendo intelectualmente el ser de los

entes. El ser de los entes se intuye en la habencia. Esa intuición puede darse en la duración, en la esperanza, en la angustia, en la fidelidad... Santo Tomás trata de demostrar, en el primer artículo del tratado *De veritate*, que todas nuestras acciones, que todos nuestros conceptos se resuelven en el ser. Olvidó Santo Tomás la posibilidad —que no es, pero que puede ser— y no llegó al concepto de habencia que es el primero de todos nuestros conceptos y todos los demás son determinaciones suyas. Los seres de los entes se determinan por las diferencias que *hay* en el seno de la *habencia*, y no fuera de ella. Por consiguiente, a la habencia subimos inevitablemente. Es a *todo cuanto hay* a quien la inteligencia metafísica debe, por consiguiente, descubrir y conocer según su misterio, y no a un ser abstracto y vacío".

"La visualización extensiva y la visualización intensiva se da en la habencia y no en el seudo ser separado de la habencia y de los entes. En la historia de la metafísica ha habido un proceso de degeneración que arriba al seudo ser. Se olvida la comprensión en aras de la extensión, se hace caso omiso de los entes concretos que son análogamente, se cortan todos los puentes entre el pensamiento y las cosas de la habencia, se manipulan esencias fantasmagóricas sin enraizarlas en existencias. Lo que resta, tras este desastroso proceso, es el seudo ser".

Basave reitera: "habencia es más que ser". "Habencia es el concepto límite de la metafísica".

Como es lógico, en su aplicación a los otros temas de la metafísica, el principio de la prioridad de la habencia sobre el ser ilumina las respuestas de Basave. Así, en el capítulo 13, "Tiempo y espacio en la habencia", dice refiriéndose al instante, que "es una forma construída y concentrada de la habencia, y no del ser". El autor ha expresado su pensamiento con toda precisión.

3. *Habencia y Dios.*

Otro punto crítico de la metafísica de la habencia consiste en la necesidad de dilucidar su naturaleza misma en relación con el Absoluto. La habencia, que podría aparecer con cierto viso de fundamento último, por ser la base de todo lo que hay, necesita ella misma un fundamento porque ella está "integrada por finitudes" y, en consecuencia, "no existe por sí": "ningún ente finito existe por sí, ni siquiera la habencia integrada por finitudes".

Con toda claridad precisa Basave, "la habencia es finita, pero en ella se hace patente la presencia del *Ser puro*". "En la habencia hay una presencia del Ser fundamental y fundamentante, infinito y personal, que se nos hace patente y presente en el alma. En el flujo óntico advertimos también un apoyo, una raíz que sostiene y explica ese flujo óntico de los seres".

La finitud de la habencia da oportunidad al autor para hacer mayores desarrollos de la doctrina metafísica de la participación.

"Hemos partido de nuestra existencia contingente en el mundo, en la realidad, en la habencia. Nuestra entidad finita y contingente participa del *ipsum esse subsistens.* No conocemos perfectamente lo Absoluto, pero conocemos la realidad como revelación de lo Absoluto. Y dentro de esta realidad, cada uno de nosotros es un *ens per participationem*".

"El Absoluto —Dios— es el único ser por esencia. Toda otra realidad es realidad por participación".

Por contraposición con la "sustancia primera" aristotélica, "primer sujeto sustancial del ente", Basave señala la prioridad de la habencia sobre todos los entes sustanciales diciendo que "la habencia", como totalidad de lo que hay, es la "sustancia finita primordial" retornando así, por una

parte, al carácter fundamental de la habencia como totalidad de lo que hay, y señalando, por la otra, su dependencia de un Fundamento Último, ya que se trata de una sustancia primordial pero finita.

La habencia aparece así como el primer intermediario dependiente de Dios, en el cual todo lo demás se hace actual y posible, ideal o real, etc. Dios es siempre la cúpula, el fundamento primero en toda jerarquía metafísica. Así aparece cuando establece la sucesión "naturaleza, hombre, habencia y Dios". En otro texto nos dice: "realidad, idealidad, actualidad, habencia se unifican en Dios".

En su aplicación de la teoría de la participación a la habencia, Basave termina con las siguientes palabras: A fin de señalar que la habencia, por una parte, es participación de la realidad irrespectiva, es decir, de Dios, y por otra parte, en ella se nos manifiesta la presencia del Absoluto, nos dice que "la habencia universal es símbolo ontológico de la realidad irrespectiva".

Al final de su obra vuelve Basave, reiteradamente, sobre el tema de la habencia y Dios, que es central en su pensamiento, para evitar ambigüedades y confusiones metafísicas en su intuición de la habencia:

"El Ser Supremo es supremamente acto; luego, Él es el origen de todo cuanto hay, la habencia".

Y para evitar cualquier duda al respecto, ha dicho: "La habencia es finita, Dios es infinito. Luego Dios no es parte de la habencia". Con lo cual quedan delimitadas las relaciones entre "habencia", "creación" y "Dios".

Y llegando a la razón última que fundamenta el acto por el cual Dios crea la habencia, no puede menos de llegar hasta la fuente suprema, el amor: "Dios ha creado la habencia por amor" (p. 619), teoría que con su habitual profundidad y emotividad desarrolla Basave en el capítulo 20, "Hacia una metafísica del amor".

4. *Habencia e in-sistencia.*

Los lectores, que conocen mi pensamiento filosófico expresado en la que he llamado filosofía in-sistencial, no me perdonarían si hiciese caso omiso de ésta y dejase de examinar la coincidencia o discrepancia de habencia e in-sistencia.

Muy brevemente nos referiremos a ello:

1. La habencia es captada por una intuición global de lo que hay y especialmente del universo, del hombre y de Dios.

La in-sistencia atiende ante todo al método de interioridad, para tener plena conciencia de todo lo que alcanza y se halla contenido en la experiencia humana. En esta experiencia se descubre la esencia última del ser-en-sí, in-sistencia, y de su ubicación y conexión con la totalidad de lo que hay: el mundo, el hombre, la historia, Dios y las posibilidades múltiples de esa totalidad. "Soy —dice Basave— intimidad abierta al mundo y a la habencia" (p. 135). Y reafirma el hecho de que el hombre "en su interioridad" se abre a la habencia y asume su destino: "En el tribunal de la interioridad objetiva abierta a lo real y a lo habencial, se juzga y se responde a las preguntas metafísicas, se revisan las respuestas primeras y se asume libremente una posición metafísica (hay entes que son y posibilidades que pueden ser dentro de la totalidad de cuanto hay)" (p. 657).

2. La habencia no se abre al ser en cuanto ser "abstracto" sino al "concreto", es decir, al principio *real* que está en todos y cada uno de los entes.

La experiencia in-sistencial tiene como objeto primero la esencia del yo, para descubrir a la vez la presencia y realidad del mismo y de su circunstancia. Esta circunstancia es el ser en cuanto ser concreto, con la totalidad de los entes y con la totalidad y unidad de todo lo que hay. La expe-

riencia in-sistencial, lo es del "ser en cuanto ser concreto", y en este ser en cuanto ser concreto descubre la unidad cósmica de la relación de todos los entes entre sí y con el Absoluto. En la experiencia in-sistencial se hace patente la presencia del Absoluto en el yo y en su circunstancia, y se alcanza por ello la intuición de la "unidad cósmica" total, de la presencia e interacción de todos con todos y con el Ser Fundamental Supremo, con armonía, jerarquía y sin confusión.

3. La intuición de la "habencia", como un cierto fundamento universal de todo lo que hay más allá del ser y de los entes y aun del ser en cuanto ser concreto, significa "un aporte nuevo y original", para aclarar con más precisión el contenido total de la experiencia in-sistencial.

Veamos cómo para Basave se llega a la habencia por una experiencia que, a nuestro parecer, es del mismo tipo de la experiencia in-sistencial. "En la intelección de la habencia intuyo a la par mi yo y mi circunstancia". "La metafísica comienza en mí, porque soy interior a la habencia para interrogarla. . . . La interrogación es un ir en la habencia para develarla" (ver en el capítulo 6, "Analítica de nuestra experiencia de la habencia").

Se trata, pues, en realidad de un *acto único y total* en el cual descubro mi esencia como ser en sí y la totalidad de cuanto me rodea, es decir, la habencia dentro de la cual también yo me encuentro, y la presencia de Dios que siento en mí y en la habencia misma.

Veamos otro texto en el cual la experiencia habencial se realiza en y por la experiencia in-sistencial. La experiencia de la habencia es el resultado. La experiencia in-sistencial es un método por el cual se llega a ese resultado. "El ser de los entes, patente en la experiencia habencial, es el ser que captamos como ser concreto. Está ahí en todos los entes que hay en la habencia. Lo que de inmediato se nos abre en la experiencia habencial no es el ser en cuanto ser

abstracto sino el ser en cuanto ser concreto, se nos abre como una actualización de la habencia, como un recorte suyo . . . En la habencia hay algo más que el ser en cuanto ser concreto y el ser en cuanto ser abstracto".

El nuevo paso que se da al señalar la habencia como algo más que el ser en cuanto ser concreto, como un horizonte mayor en el que se incluye también lo posible, todo el poder ser y el poder no ser, nos hace patente a nosotros en un *aspecto nuevo* del campo de la experiencia humana in-sistencial. He aquí uno de los méritos de la metafísica de la habencia.

5. *La metafísica de la habencia como propedéutica de salvación.*

No podemos dejar de hacer aquí referencia a uno de los temas de mayor relieve filosófico en Basave, su "Filosofía como propedéutica de salvación". La filosofía debe llevar a la salvación, o se queda a medio camino.

En esta su metafísica de la habencia halla Basave un contexto en el que se aclara y profundiza este tema culminante. "He aquí —nos repite— el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial".

Esta profunda visión de la metafísica como propedéutica de salvación, parecería sacarla de los tradicionales cauces especulativos en cuanto ἐπιστήμη, para darle una tonalidad religiosa.

Sin embargo, no sólo no se desvía de su búsqueda de la Ultima Verdad, sino que sólo por aquélla el hombre llega a su plenitud de saber que sólo se alcanza en la plenitud de ser, es decir, en la plenitud subsistencial. Y en la habencia y por la habencia se llega a esa cumbre humana de la

plenitud subsistencial, en una actitud consciente, viva, exultante y amorosa, que es metafísica, ética, propedéutica de salvación, culto de la Verdad.

Los textos hablan por sí solos. Citemos algunos: "Solamente existe una verdadera tristeza —observa Chesterton—: la de no ser santo. Concuerdo con Chesterton. Y me parece que su genial intuición tiene un profundo sostén filosófico. Si el hombre es afán de plenitud subsistencial, y no hay plenitud subsistencial sin santidad, el no ser santo es la única gran tristeza: la tristeza de no llegar a la integridad más alta a la cual nos sentimos todos llamados".

Otro texto que muestra la esencial relación entre la habencia, la ética y la propedéutica de salvación: "Al choque real el hombre responde con la afirmación o con la negación de la realidad y de la habencia. Al entrar la libertad y la responsabilidad entra la ética. Nos instalamos en la habencia éticamente. Mi vida como acción depende de mi vida como instalación en la habencia. ¿Acaso esta instalación en la habencia no nos insta a considerar la metafísica como propedéutica de salvación?

Por eso repite la profunda frase agustiniana: "Si la filosofía es amor a la sabiduría, el verdadero filósofo es amante de Dios".

Es imposible seguir los finos análisis sobre los temas fundamentales de la metafísica realizados en los 26 densos capítulos de la obra. Lo dicho es apenas un esbozo, para que podamos comprobar la riqueza de posibilidades ofrecidas a la metafísica por la habencia y las coordenadas en que se mueve el pensamiento filosófico del profesor Basave.

Debemos señalar la magnitud del esfuerzo por él realizado, ya que no se ha limitado a exponer su nueva teoría de la habencia, su trascendencia como punto de partida de la nueva metafísica, para sacar a ésta de su crisis, sino también ha ido analizando el conjunto de los temas de la meta-

física, mostrando la eficaz iluminación que para ello ofrece la teoría de la habencia.

Creo que podemos, con toda razón, afirmar que esta inmensa contribución, viene a ser de hecho una "Summa" de la metafísica, que deberán tener presente los filósofos de hoy y del futuro.

Sin duda que no hay ninguna obra humana perfecta, y que la nueva metafísica de la habencia se clarificará con mayores precisiones y perspectivas por parte del autor. Pensamos que está llamada a alcanzar una indudable trascendencia. Pero ésta puede ser mayor o menor según los tiempos le sean favorables o no. Hay siempre un imponderable, más allá del valor objetivo de las intenciones de los filósofos y de sus auténticas conquistas, por el que éstas logran mayor resonancia en el escenario de la filosofía y de la cultura humana. Para hablar sólo de la época moderna desde Descartes, pasando por Hume, Kant, Hegel, Comte, Husserl y Heidegger, podemos comprobar que sus intuiciones centrales, aunque tratan de subrayar un aspecto importante de la esencia de las cosas y del hombre, están, por otra parte, en contra de datos elementales de la experiencia y de la razón. Al menos han quedado encerrados unilateralmente en un horizonte sin salida o a medio camino de sus aspiraciones. Sin embargo, han conmovido la historia de la filosofía.

La intuición de la habencia, como base de una nueva metafísica, se ha desplegado en un esquema concorde con la experiencia humana y la razón, accesos posibles del hombre a la esencia última de la Verdad.

Se trata también de una intuición que ha ido confrontando, con su capacidad de exploración, los principales problemas de la filosofía, sin olvidar ninguna de las columnas fundamentales del filosofar humano. Pero, el tema es inagotable. Sin duda, en la mente del autor restan aspectos que pueden precisarse. Ahora queda entregada a los filó-

sofos en campo abierto. Uno de los aspectos cruciales será una ulterior confrontación de la posición de la habencia situada entre los entes y el Ser puro. Pero lo cierto es que nuestro ilustre filósofo mexicano ha dado un paso adelante en la historia de la metafísica, que necesariamente debe ser tenido en cuenta en las futuras investigaciones metafísicas.

Concluyamos recogiendo una metáfora (y más que metáfora) con la cual sintetiza Basave la vivencia de la habencia en la metafísica al develar su sentido religioso-místico: "La habencia en cuanto creada por Dios es un inmenso templo. La palabra del hombre resuena en ese inmenso templo, ante el silencio significativo de Dios".

De esta manera expresa bellamente Basave la trascendencia de la habencia, porque cobija en ésta, la metafísica, la ética, la religión, la santidad, la adoración y el amor.

Capítulo III

EN TORNO DEL PROBLEMA CRÍTICO

Con ocasión y como complemento de las observaciones que acerca del problema crítico hemos hecho a la obra meritoria del P. Octavio N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos de la moral*[1], quisimos referirnos, en una nota al pie de la página, al cortés y amable artículo con que él contestó a dos observaciones que sobre el mismo problema hicimos a su obra *Filosofía moderna y filosofía tomista*[2]. La nota fue resultando tan extensa que hemos preferido publicarla aparte. La verdad es que lo que menos pensábamos era y es contestar al artículo del P. Derisi. No nos gusta ni la sombra de polémica, que por lo demás sabemos es del todo ajena a la intención del mismo P. Derisi. Por eso no pensábamos escribir sobre el particular. Pero debiendo volver a tratar el tema hubiera sido negar importancia al trabajo que el Padre se tomó respondiendo tan extensamente a dos brevísimas observaciones que le hicimos, si no lo tratásemos.

Se trata, ante todo, de contribuír *sincera y amigablemente* al esclarecimiento de uno de los problemas más importantes de la filosofía; por eso con preferencia trataremos directamente las cuestiones mismas, a propósito de lo que nos va sugiriendo el P. Derisi.

[1] *La duda universal como método crítico y la posibilidad del error en la gnoseología tomista*, en "Estudios", nº 359, julio de 1941, ps. 413 a 430.

[2] *Filosofía moderna y filosofía tomista*, en "Estudios", nº 358, junio de 1941, ps. 349 a 352.

Dos eran las observaciones que hicimos: 1) que se exponía solamente una de las soluciones de los modernos tomistas al problema crítico, sin hacer referencia a la solución de otros tomistas modernos, más benigna para Descartes; 2) que no se puede utilizar para resolver el problema crítico la fórmula tomista: "el conocimiento es una identificación intencional de la inteligencia con la realidad", porque esta fórmula presupone resuelto el problema.

I. *La duda metódica.*

La primera observación la hicimos porque nos pareció que podría haber equívoco en hablar de la solución tomista, poniendo bajo ese título *una sola* de las opiniones que figuran dentro del tomismo.

Ahora bien, dentro del tomismo contemporáneo existen dos tendencias *diversas* sobre la forma de plantear y resolver el problema, como lo confesaba el secretario del Congreso Tomista (Roma, 1936), el P. Boyer[3].

El tema había sido tan tratado y discutido, a veces apasionadamente, en revistas y libros en Europa, que nos extrañó que el P. Derisi, en las frecuentes exposiciones que inserta sobre el problema crítico, propusiese solamente la opinión de un sector de los filósofos escolásticos[4]. Los

[3] "Cumpliendo con lo que pide mi cargo debo dejar constancia de algunas observaciones, acerca de las discusiones de ayer, sin duda muy provechosas. Es manifiesto que han aparecido dos tendencias, que más o menos pueden describirse así: una podría llamarse de los *críticos*, que queriendo justificarlo todo, se inclinan a establecer alguna duda universal al comenzar a filosofar, o creen que es necesario partir de alguna posición común con los idealistas; la otra tendencia puede llamarse de los *metafísicos*, que queriendo ponerlo todo a salvo, insisten en que la verdadera metafísica se anteponga en dignidad y en orden de tiempo a la crítica". *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis*. . ., Marietti, Taurini - Romae, 1937, p. 70.

[4] Refleja fielmente en este punto el P. Derisi sobre todo a Jacques Maritain. Véase el cap. III de *Les degrés du savoir*, titulado *Le réalisme critique*, ps. 137 y ss., edic. Desclée de Brouwer, París, 1932, capítulo en el cual existen, por otra parte, reflexiones y puntos de vista excelentes, como en todo el libro; mas en lo relativo a la misma posición y solución del problema crítico ha sus-

lectores no interiorizados podrían llamarse a engaño, pensando que se trataba de una teoría *común y definitiva.* Creemos que una exposición íntegra de la situación del tomismo contemporáneo ante el problema crítico exigía hacer la observación que no se trataba de una teoría común a los tomistas, y que existen otros puntos de vista más afines a *lo que pueda tener de aceptable* el punto de partida de Descartes: duda metódica de todo lo que no aparezca indubitable, el *cogito.*

El P. Derisi ha ido, en su artículo, mucho más lejos de lo que exigía la observación que hicimos, y ha tratado directamente el tema de la posibilidad de la duda universal y de su utilidad en la solución del problema crítico. Rechaza la *duda universal real*; pero no es ésa precisamente la que admiten los escolásticos *actualmente.* Ni el presidente del Instituto de Filosofía de Lovaina, L. Noël, ni Picard, ni de Vries, ni Naber, son partidarios de la duda universal real, que es un imposible. Nos extraña que el P. Derisi atribuya a Mercier y a Picard la duda *real*, siendo así que, expresamente, la rechazan ambos [5]. Del mismo Descartes creemos que no se puede afirmar con certeza que admitiera una duda real [6].

---

citado naturalmente algunas reservas para los tomistas que opinan de otro modo.

[5] Dice Mercier: "En los comienzos de la criteriología, debe abstenerse la crítica de todo prejuicio en orden a la aptitud o no aptitud de nuestro entendimiento, con relación a la verdad: debe mantenerse, a este propósito, en una *ignorancia voluntaria*, que no es otra cosa que una duda *negativa universal* (p. 143)" Esta duda no suprime nuestra real adhesión a las certezas espontáneas: "Debemos evidentemente admitir, como datos de los problemas criteriológicos, las certezas espontáneas (p. 132)". El *estado inicial de la inteligencia*, descrito en las ps. 134-135, coincide en todo con el de de Vries, que no admite duda real. (Respecto de la *Criteriología* de Mercier, citamos la traducción hecha por F. Lombardía, editada en Madrid, s/f).

Por su parte, Picard expresa: "*Nous n'avons pas de doute réel sur le fait de la valeur de notre raison*" (cf. *Le problème critique fondamental*, en "Archives de Philosophie", vol. I, cahier II, p. 42, 1923).

[6] Así, Mercier (aunque por otra parte diga que las condiciones que Descartes pone a su duda la hacen lógicamente real) puede escribir, y a

El problema está en la duda metódica (no *real*), como decíamos expresamente en nuestra observación, y que suelen declarar así: "*ninguna verdad*, apoyada en la sola certeza natural debemos suponer como fundamento de la inquisición filosófica. Sino que al tratar de fundamentar críticamente la filosofía debemos, en el uso de estas verdades, *prescindir* de su certeza (natural) *hasta que* por la reflexión aparezcan claros y explícitos los motivos en que se apoyan, de manera que ya se tenga certeza filosófica (refleja)" [7].

Ésta es una *duda universal* —(ninguna verdad)— *no real* —(prescindir)— *metódica* (hasta que). Sería mejor llamarla *condicionada*, y no metódica, como hace notar muy bien el P. Pita, a propósito de la duda cartesiana [8].

De esta duda es de la que debe preguntarse: 1) si es posible; 2) si es útil para una solución (aceptable para un tomista) del problema crítico.

1) Que sea posible parece muy conforme al texto de Sto. Tomás, *in III Met. 1. I. Las restricciones* que añade Maritain: *únicamente pensada, considerada teóricamente,* son ya una interpretación del pensamiento de Sto. Tomás,

---

nuestro parecer con mucha razón: "Está fuera de toda controversia que Descartes no admitió nunca la duda *real, positiva o negativa*; la duda cartesiana es una duda *metódica* (ob. cit., p. 78)".

Su discípulo Mgr León Noël es más categórico. No sólo habla explícitamente de que también el *cogito* puede ser *tomista* (*Le Cogito thomiste*), sino que equipara simplemente la duda cartesiana a la duda de Aristóteles y Sto. Tomás en el libro III de la *Metafísica*: "Voilà Descartes en vénérable compagnie", dice Noël (*La réalisme inmédiat*, Institut Sup. de Phil., Louvain, 1938, p. 99).

Nosotros no tenemos mayor interés en defender a Descartes, pero es justo darle razón en lo que la tenga.

[7] Cfr: J. de Vries, S. J., *Crítica in usum scholarum*, Herder, Frib. Brisg., 1937, p. 9. Como él mismo dice, ésta es la llamada "duda metódica (fingida) universal" de Kleutgen (...), Mercier.

[8] Cfr.. *El punto de partida de la filosofía*, de E. B Pita y J. I. Cifuentes, S. J., en Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Edic. Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, 1941, p. 18.

que o no cambia el estado de la cuestión [9] o se refieren al segundo problema, es decir,

2) *si es útil* tal duda para resolver el problema crítico. A nosotros nos parece *útil y necesaria.*

Es *útil*, según el mismo Aristóteles y Sto. Tomás, que parecen anteponerla a la investigación del problema de la metafísica.

Es *necesaria*, porque de lo contrario no se plantea el problema crítico como *verdadero problema*, y sin presupuestos no demostrados, cosa contraria al espíritu crítico de Sto. Tomás y de la filosofía tomista [10].

Es por eso defendida por tomistas contemporáneos (cierto, frente a otros que no la admiten), quienes exigen, y a nuestro parecer con razón, que anteriormente a toda afirmación de la metafísica, se proponga el problema del valor cognoscitivo de nuestra inteligencia, lo que equivale a la posición pre-crítica de la duda o abstención universal que antes hemos descrito.

A título de ejemplo veamos cómo reaccionaron ante un trabajo leído en el Congreso Tomista de Roma, ya citado, perteneciente a Mons. Olgiati, para quien el problema crítico es un seudo-problema, que presupone ya la existencia de una metafísica cierta. En oposición a esta afirmación respondieron, entre otros:

[9] Tal es el caso de que signifiquen que la *duda real* es imposible. Éste parece ser el sentido que da Maritain a las expresiones: "ut significata", "non vécue", que parece oponerlas a la duda *real*: "vider *réellement*", "reste certain réellement"... (cfr.: *Les degrés du savoir*, ps. 197-198). Estaríamos de acuerdo en este caso.

[10] Aristóteles insiste en la necesidad: "ἀνάγκη, es necesario"· "*si no dudan primero* (ἄνευ ... πρῶτον), son como aquellos que no saben adónde han de ir" (Met. L. III, cap. I). Sto. Tomás, en su comentario, repite e insiste en el pensamiento del Estagirita: "necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare"; "y así *antes* de" una consideración general sobre la verdad hay que poner "la duda universal sobre la misma"; "simul praemittit omnes dubitationes".

El R. P. H. Degl'Innocenti, O. P., profesor en el Pont. Inst. Angelicum:

"No admite la prioridad de la metafísica respecto del problema crítico. Pues tal problema surge espontáneamente de los hechos comunes, como la duda, el hecho del conocimiento, sus límites, etc., ni depende de la metafísica, puesto que se propone frente a cualquier metafísica que se admita. Además, a la realidad llegamos por el conocimiento; luego es necesario juzgar primero del mismo conocimiento, que de la realidad por la metafísica, y no viceversa.

"Ni el problema crítico es meramente histórico, sino que es un problema humano, que por lo tanto no se ha de resolver sólo históricamente" [11].

El R. P. Siwek, S. J., profesor en la Universidad Gregoriana:

Hecha una observación de orden histórico, continúa: "2) El ilustre relator (Olgiati) dice: «a propósito de la posición que un tomista del s. XX debe adoptar ante el problema crítico moderno..., yo concluyo que es necesario negar la existencia misma de un problema crítico...». Respuesta (del P. Siwek): En tal modo de obrar veo el peligro de hacer refutaciones superficiales, y como desde afuera, de los adversarios. Porque ¿cómo puede Ud. argüir contra ellos? Presentando razones, o de su sistema de Ud. o del sentido común. En el primer caso el adversario se burlará de Ud., que quiere erigirse en medida de la verdad. En el segundo, le dirá que Ud. no hace «filosofía»" [12].

Reconocer el problema crítico como un verdadero y no seudo-problema, antes de cuya solución no puede prestarse asenso teóricamente (*duda universal metódica no real*) a ninguna afirmación metafísica, nos parece una exigencia no sólo del tomismo sino de bastantes buenos tomistas. En

[11] *Acta Secundi Congressus Thomistici...*, antes citada, p. 63.
[12] Ibidem, p. 64.

lo cual, sin duda, adoptan la posición pre-crítica de Descartes que en esto, tal vez (si sólo pretendió una duda fingida, como indica Mercier, y nos parece muy probable; y asimismo nos parece que Mercier, después de algunos reparos a Descartes, viene a coincidir con él en este punto), no hizo sino acentuar expresamente lo que Sto. Tomás dice en el lugar citado: "*prae-mittit* omnes dubitationes [. . .] quia [. . .] ad eam scientiam pertinet universalis dubitatio de veritate...".

Terminemos, con palabras de Mercier, sobre la necesidad y el genuino tomismo de esta duda metódica universal: "Fieles partidarios de los maestros [Aristóteles y Sto. Tomás], cuyos pareceres acabamos de exponer, creemos, por consiguiente [. . .], que ante la verdad en general es muy natural y legítimo intentar *una duda universal*" [13].

Notemos, por lo demás, que es una posición pre-crítica, como hemos repetido, una actitud de la inteligencia frente al problema general de la verdad. El *punto de partida* de Descartes, como se dice ahora, o el *punto de apoyo*, como decía Descartes, o el *aliquid inconcussum* (Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale*, etc., p. 184) es el *cogito-sum* no solamente como fenómeno, sino como *res cogitans*, como *sustancia pensante*, es decir, como *Yo* permanente y sustancial (Maréchal, *Précis d'histoire de la philos. mod.*, t. I, Louvain, Mus. Lessianun, 1933, ps. 66-67). Punto de partida que resiste a toda duda, por estar incluído en la duda misma, y que por lo mismo hace que el *intento* de duda universal se detenga frente a él. Punto de partida, que no es idealista (*cogito* sin *el ser*), sino *realista* (*cogito-sum*)[14].

[13] P cit., p. 139.

[14] Hemos subrayado la palabra *intentar*, porque si bien se considera, la llamada *duda universal*, aun la fingida y puramente metódica, no es de hecho una duda absolutamente universal, sino un intento de dudar universalmente, si no hay algo que aparezca como indubitable por la reflexión. Pero, como

II. *La identificación intencional.*

Respecto de la segunda observación que hicimos al P. Derisi, él ha contestado explicando "cómo es posible el error" según la filosofía tomista. Admitimos, fuera de algunos puntos secundarios, lo que dice. Pero no era ésa la cuestión o dificultad propuesta. Sólo decíamos que no se puede alegar la fórmula tomista o escolástica ("el conocimiento es una identificación intencional de la inteligencia con la realidad") como *punto de apoyo para el problema crítico.*

¿No equivaldría esto a una petición de principio? Explíquese como se quiera el error; el conocimiento erróneo, en cuanto erróneo, no es una identificación intencional con la *realidad*, como muy bien dice el P. Derisi terminando su artículo. Y siendo esto así, el problema crítico *debe precisamente justificar que se da conocimiento en que se llega a la identificación intencional con el objeto*, es decir, *debe justificar* el principio tomista y, por lo tanto, *no puede apoyarse* en él.

III. *Observaciones generales.*

Nos parece que aun reconociendo en alguna parte razón a la solución de los llamados por Boyer "metafísicos",

---

en el mismo intento de dudar universalmente, aparece como indubitable la realidad del "yo" que intenta dudar, ésta, por lo menos, se salva desde un principio de la duda universal. Mercier dice con propiedad "*intentar* una duda universal" Y ésta es la posición de Descartes que podríamos resumir en dos estadios:

I°) intento de duda universal (si no parece algo indubitable): "*je voulois ainsi penser que tout estoit faux*".

II°) *imposibilidad* de duda universal (porque en el mismo querer dudar —"pendant que..."— aparece el yo —*pienso*— soy, como indubitable): "*il falloit nécessairement que moy, quie le pensois*, fusse quelque chose" (cfr. *Discours de la méthode*, Ed. Adam Tannery, VI, 32, 16-18).

para los que el problema crítico viene a ser un seudoproblema, en definitiva envuelve a la escolástica y al tomismo en el peligro de encerrarse en un dogmatismo poco fundado, y poco defendido de lo que pueda haber de justicia en las críticas del idealismo y del escepticismo. No basta repetir continuamente que toda filosofía es necesariamente realista, que todo acto de la inteligencia implica el ser y que es imposible e impensable sin el ser. Hemos buscado con cuidado en sus defensores alguna declaración que nos permitiese comprobar la verdad de esta repetida afirmación. Ya que resolver el problema crítico no es afirmar que todo acto de la inteligencia se apoya necesariamente en el ser, y que esto es evidente por sí mismo.

Tal vez las justificaciones principales de que esta captación del ser por la inteligencia hay que admitirla no sólo *de facto* sino también *de jure*, sean: 1) porque aparece con toda evidencia en un acto de reflexión crítica sobre la actividad intelectual; 2) que la inteligencia aprehende inmediatamente el ser como un objeto propio, y no un objeto ideal involucrado en el acto del conocimiento como pretenden el idealismo y la fenomenología pura; 3) y finalmente que esta captación inmediata del ser por la inteligencia es manifiesta porque el conocimiento es precisamente por su esencia una *identificación* con su objeto. Por lo tanto, no puede haber un conocimiento sin el ser.

Pero nos parece que las aclaraciones que acabamos de reunir *presuponen o vuelven a repetir*, simplemente, lo que pretenden justificar; *que nuestra inteligencia esté en contacto con la realidad objetiva.* En efecto: 1) Sin duda que el valor de la inteligencia se ha de justificar con toda evidencia en un acto de reflexión crítica sobre la actividad intelectual, pero ese acto de reflexión crítica no puede consistir en una explicación de la psicología o metafísica del conocimiento en general, que presuponga ya la metafísica

realista. 2) Sin duda que nuestro conocimiento tiene por objeto *directamente* la realidad en sí misma, y no un objeto ideal del conocimiento, pero precisamente eso es lo que se desea justificar; y ello aun en el caso de que el ser *sea el objeto directo* de nuestro acto de conocer. Hasta qué punto el contacto de nuestra facultad con su objeto *sea inmediato* es cosa que requiere muchas explicaciones y no pocas atenuaciones; sólo muy *restringidamente* se puede hablar de un contacto intencional *inmediato* entre la inteligencia y lo inteligible que llega hasta aquélla, según la filosofía escolástico-tomista, a través de dos eslabones considerables: objeto inteligible en el ser material *sensación* — *especie impresa* — conocimiento intelectual (*signum quo, vel in quo*). 3) También es cierto que en el conocimiento se da una identificación intencional de la inteligencia con la realidad. Pero esto, repetimos, es sólo en el caso de que el conocimiento sea *verdadero* y lo que se pretende justificar es si nuestros conocimientos son verdaderos, si responden a la realidad, si se da esa identificación intencional.

Confesamos que tal vez así no se propone el problema del valor de la inteligencia, sino que se *supone*, cosa que no se puede aceptar desde el punto de vista filosófico. Sabemos que notables filósofos escolásticos (Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson) han propuesto estas ideas, pero no vemos cómo resuelvan las dificultades que tal posición implica. Además de hacer imposible, desde un principio, toda refutación razonada del escepticismo y del idealismo, toman como punto de partida de la filosofía un supuesto, que dan por justificado, previamente a toda crítica.

El eminente historiador Gilson es tal vez en este punto el más avanzado en cuanto a dogmatismo *precrítico*. Como es sabido, Gilson ni quiere que entre escolásticos se hable de una crítica del conocimiento. El escolástico debe *profesar* desde un principio el idealismo por *sistema*, por *mé-*

todo: no debe ser *realista crítico*, sino *realista metódico* [15]. Maritain, más cauteloso que Gilson, utiliza la fórmula *realismo crítico*, y justamente hace observar la falla fundamental del célebre historiador: "rechazar toda posibilidad, cualquiera que ella sea, de plantear, como capaz de una solución filosófica, el problema crítico" (p. 141); pero en realidad el "realismo crítico", de Maritain, tal como lo expone ampliamente, v.gr., en *Les degrés du savoir*, c. III, viene a coincidir con el realismo precrítico de Gilson. "Es absurdo —dice textualmente Maritain— exigir del pensamiento filosófico, que comience por probar que él puede conocer, antes de conocer algo legítimamente (p. 142)". Nos parece que esta posición es insuficiente, pues ha de dar por *supuesto* que nuestra inteligencia capta el ser [16].

El problema del valor de la inteligencia puede recibir una solución más crítica, más estrictamente filosófica, y más conforme a los principios e insinuaciones de Sto. Tomás. No es ésta ocasión de *esbozarla*, pero en ella la duda universal (insinuada en el *III Met.* 1. I.) y el *cogito-sum* (insinuado en el *De Veritate*, q. X, 2. 12 ad. 7), tienen un oficio importante y necesario. Cómo pueda utilizar estos elementos un escolástico-tomista se puede ver en el reciente libro del P. Enrique B. Pita y José I. Cifuentes, que hemos citado, libro que abre rumbos precisos en esta importante materia.

[15] Cfr. *La réalisme méthodique*, de E. Gilson, París, Téqui, 1936.

[16] Una respuesta al punto de vista de Gilson se puede ver en G. Picard, S. J., *Réflexions sur le problème critique fondamental*, en "Archives de Philosophie", vol. XIII, ps. 7-9, 1937. Buena crítica a Garrigou-Lagrange, O. P., y a J. Maritain se puede también consultar en las ps. 14 a 24. Muy clara es, por otra parte, la crítica hecha a ambos autores por los ya citados E. B. Pita y J. I. Cifuentes, S. J., en *El punto de partida de la filosofía*, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, 1941, ps. 68 y ss.

Capítulo IV

LA FILOSOFÍA EN LA INTEGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA

I. *La filosofía como nivel máximo de la conciencia crítica y creadora de la universidad en la sociedad.*

Que la universidad tiene una función crítica y creadora, dentro de la sociedad en la cual vive y a la cual debe servir, es un lugar común en los análisis modernos acerca de la universidad. Sin duda que este aspecto de la función social de la universidad se ha acentuado de una manera particular en los últimos decenios. Pero, en realidad, la universidad siempre ha sido esa conciencia crítica y creadora en el seno de la sociedad; la ha impulsado, la ha sacudido, la ha despertado y la ha obligado a repensarse, rehacerse y corregirse, siendo, con frecuencia, una levadura tempestuosa que ha obligado a la sociedad a realizar trasformaciones y cambios revolucionarios.

La 5ª Conferencia de la A.I.U. (Asociación Internacional de Universidades) escogió, como uno de los temas centrales de su reunión, el de "La universidad y las necesidades de la sociedad contemporánea". En el informe preparado por el prof. Henri Janne, se recoge, como conclusión, el resultado de la mesa redonda de la Unesco sobre el tema, la cual "ha reconocido a la universidad una función crítica y constructiva en el seno de la sociedad en orden a su desarrollo". Aunque con diversas interpretaciones, todas las tendencias participantes en la Mesa Redonda han coincidido

en que la crítica puede y debe conducir a reformas que, para ser aceptadas por todos, sean de una naturaleza tal que impliquen una actividad continua de avance hacia objetivos trasformadores del orden social en vigor, sea en la universidad, sea en la sociedad en general.

Y concluye el prof. Janne: "La universidad debe ser el centro viviente de todos los problemas y de la toma de conciencia de la naturaleza real de los hechos sociales y culturales; por lo mismo, ella está llevando en gestación el porvenir y asume su función más elevada. Una sociedad se esclerotiza, y no puede ya renovarse sino después de su destrucción por la violencia, si no contiene en sí los centros de crítica concebidos en alguna manera como «reservas intelectuales» en el sentido institucional de las «reservas naturales». En las sociedades contemporáneas sólo las universidades pueden cumplir esta función. Pero el conformismo de algunas de entre ellas, su tendencia a «pura y simplemente», diríamos, «ingenuamente», servir la sociedad, no solamente «tal como ella es», sino «tal como ella actúa» como si *todo* (definición de valores y de medios) fuera «como en el mejor de los mundos posibles», hace de la universidad una escuela ordinaria que sirve al orden social en su totalidad masiva e inconsciente. La universidad debe sobrepasar esta situación. Nosotros sabemos que ella es y que ella debe ser otra cosa, tanto si se trata de la universidad americana, como socialista, europea o del tercer mundo...

La exigencia de la función crítica y creadora de la universidad responde a la naturaleza misma de ésta. Efectivamente, es la universidad la que, entre todos los organismos que componen la sociedad, representa el más alto nivel de conciencia reflexiva. Ni el gobierno, ni el parlamento, ni los empresarios, ni los gremios, ni siquiera los institutos científicos aislados, tienen la capacidad propia de la univer-

sidad, es decir, de lograr una visión tan completa de la realidad humana y aun de la realidad social como la universidad misma. Sólo la universidad está en condiciones ideales de realizar el análisis de la realidad social, de su perspectiva y de las raíces que la unen al pasado. Sólo la universidad, justamente por ser el lugar de encuentro de todas las ciencias, "*universitas scientiarum*", puede poner en juego la colaboración de todos los conocimientos humanos con el objeto de hacer un análisis interdisciplinar lo más completo posible de la realidad social en que vive. Más aún, sólo la universidad, aunque por una parte vive inmersa en la sociedad, tiene, por otra, la obligación y la posibilidad de distanciarse lo suficientemente de la realidad para poderla analizar y considerar con más objetividad y más desapasionamiento. La universidad no está, no debe estar, en la lucha inmediatista de los intereses políticos y económicos, nacionales e internacionales, y por su misma profesión, por su alta profesión, debe ser una investigadora desapasionada de la verdad, dondequiera que ésta se halle. Sólo, pues, la universidad es capaz de llegar a una visión sintética y equilibrada de la realidad y hacer un diagnóstico de la situación y un pronóstico de las perspectivas, de la prospectiva, del proyecto social ideal.

Hemos señalado, en realidad, dos funciones que son inseparables en la universidad. En primer lugar la función crítica. Por ella, la universidad señala las deficiencias, las fallas de la organización social en que vive, gracias a un análisis profundo de la situación real. Pero no es suficiente para la universidad cumplir esta simple función crítica. Debe además aportar la universidad una contribución todavía mucho más valiosa. Es decir la creativa, la profética. Es la universidad la que puede mejor estudiar los problemas nacionales, y, en consecuencia, tiene las posibilidades de investigar las soluciones ideales para dichos problemas. Todas las realidades humanas se dirigen por leyes científi-

cas y es la universidad la que debe conocer mejor estas leyes, y señalar su aplicación científica y técnica a la sociedad. La universidad debe desarrollar como un fin propio la investigación de la verdad, la investigación de la realidad, la investigación científica. Pero esa investigación debe ponerla al servicio de la sociedad en la cual y para la cual vive. Y este servicio consiste, fundamentalmente, en investigar las mejores soluciones para los problemas, y, sobre todo, el de "futurizar", es decir, tratar de imaginar la prospectiva de la marcha social y los proyectos ideales, o, mejor dicho, el proyecto ideal de sociedad, para que ésta pueda guiarse mejor en su desarrollo hacia el futuro.

Función crítica y función creadora de la universidad son dos servicios que ésta debe prestar a la sociedad, por la misma naturaleza de la universidad como tal.

Pero, ni la investigación científica, ni la función crítica, ni la función creadora que la universidad debe prestar a la sociedad son posibles, si aquélla no tiene libertad interior, si no goza de libertad académica, de manera que pueda estar al servicio de la realidad y de la verdad, y no de intereses particulares, que en el fondo son siempre injustos. Son injustos porque suponen un desconocimiento del bien común, en beneficio de intereses partidistas.

La libertad académica es una consecuencia indispensable de la función de búsqueda científica y de actividad crítica y de servicio social que la universidad debe cumplir.

Pero, en esta función crítica y creadora de la universidad, y en esta exigencia de una auténtica libertad para poder cumplir su misión científica, crítica y creadora, cabe un puesto decisivo a la filosofía. En efecto, todas las ciencias requieren su libertad de acción y todas tienen su posibilidad, su grado de conciencia crítica y reflexiva para hacer un análisis de la situación, de la realidad en que viven y de los problemas en que el hombre y la nación se hallan

sumergidos. Cada ciencia tiene, en particular, su propio punto de acción, y puede ocuparse con competencia de ciertos problemas específicos. Sabemos, ahora más que nunca, que no hay ningún problema científico que pueda ser exclusivamente tratado y resuelto por una sola ciencia. Más que nunca, los problemas requieren el conjunto de varias ciencias, y, en alguna forma, todas deben estar presentes en todos los problemas si se los quiere tratar con integralidad.

Pero, si es propio de cada ciencia y del conjunto de ellas alcanzar un nivel de reflexión científica y de conciencia crítica propio de cada ciencia, también es cierto que las ciencias particulares se fundan en principios superiores, coordinados entre sí, y que, en último término, el análisis de los últimos principios y de las últimas realidades, corresponde a la filosofía. Por ello, ésta representa el nivel supremo de esa conciencia crítica del hombre, y, en cierta manera, tiene la misión y la responsabilidad, de iluminar, avalar y criticar, los resultados y los análisis de las otras ciencias. Más aún, ella es la que por su capacidad de síntesis puede establecer mejor las relaciones entre las otras ciencias y entre los resultados a que éstas llegan. Por eso mismo, corresponde a la filosofía la visión más profunda de los problemas del hombre y de la sociedad, de la política y de la economía, de la ciencia y de la técnica. Y porque, en último término, todos los problemas tienen como centro al hombre, la filosofía, por ser la que estudia los últimos problemas del hombre y de su destino, se ve obligada también a decir la última palabra, a realizar el último análisis de la problemática total del hombre y de la sociedad.

Esta característica ya ha sido tratada desde los albores de la filosofía, porque se vio obligada a asumir la explicación de los "primeros principios". Y los primeros principios

lo son tanto del pensar, como de la realidad de las cosas. Esta primacía de la filosofía, que Aristóteles había señalado al llamarla "ciencia primera", "sabiduría primera", arquitectónica de todas las demás ciencias, pertenece al ser y a la misión misma de la filosofía.

De ahí que ella tenga una particular responsabilidad en el cumplimiento de la función crítica y creadora que el pensar humano debe cumplir en la sociedad. De ahí también el puesto que le corresponde en el conjunto de las disciplinas de la universidad: debe actuar como saber integrador de los saberes particulares, y, por tanto, como crítica, discernimiento y visión de futuro.

Pero, precisamente, porque la filosofía representa el nivel supremo del saber y debe llegar al nivel supremo de la conciencia crítica y creadora, exige también el nivel supremo de libertad. Toda investigación de la verdad supone siempre la libertad, ya que el conocimiento de la verdad es una aspiración natural en el hombre que debe realizarla él mismo y que no puede ser realizada por otro en su lugar. Es el hombre mismo el que desde sí debe conocer la verdad y debe afirmarla. De lo contrario, no puede estar seguro si está afirmando la verdad o algo que no lo es. Y el acceso, la búsqueda de la verdad, que es un derecho innato del hombre, supone la libertad en la elección del método, del camino, hacia la verdad. Porque, la imposición de un método o de un camino puede implicar un desvío, a veces no advertido, de la verdad. De ahí que la libre búsqueda de la verdad sea un requisito indispensable del saber humano. Por la libertad, el hombre es el que decide de la afirmación que realiza. Es la condición para ser "auténtico"; es decir, es la autoafirmación y la autorrealización del hombre. Éstas no tienen lugar sino en la libertad y por la libertad. La autoafirmación y la autorrealización son simplemente el acto de libertad del hombre. La afirmación hecha desde sí es la aplicación de la libertad a la actividad cog-

noscitiva y a la acción del hombre. Sólo así hay una autenticidad y una autorrealización del hombre, que son, en el fondo, el gran objeto de la filosofía.

También Aristóteles notó con propiedad que la filosofía primera, por ser la "primera", es la ciencia más libre de todas y es la que en cierta manera es una ciencia propia de Dios, porque goza de la absolutez de la libertad. De la máxima libertad.

Hemos querido señalar la íntima relación que existe entre la función social de la universidad, como conciencia crítica y conciencia creadora de la sociedad, y la libertad que la universidad debe tener para ejercer dicha función. En realidad, los tres niveles, el del cultivo de la ciencia, el de la función social crítica y creadora, y la libertad académica, son constitutivos de toda auténtica universidad.

Parte tercera

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS

Capítulo I

"BOLETÍN DE FILOSOFÍA SURAMERICANA" - 1

Fascículos de la Biblioteca (San Miguel), nº 3, año 2, vol. 1, fasc. 3 (1938), ps. 185-195.

BOLETÍN DE FILOSOFÍA SURAMERICANA

Alguien nos ha sugerido que podríamos comenzar este Boletín haciendo extensiva a toda la filosofía suramericana, las palabras del filósofo brasileño Tobías Barreto, con las cuales un pensador de la misma nacionalidad comienza su historia de la filosofía en el Brasil: "No hay dominio alguno de la actividad intelectual en que el espíritu brasileño se muestre tan débil... como en el dominio de la filosofía" [1]. No aceptamos la sugerencia: ni para el Brasil, ni para el resto del continente.

Si ello se puede, con alguna justicia, decir de la *historia* de la filosofía, no creemos que se pueda aplicar a la filosofía contemporánea. Sin que nos podamos jactar de una autonomía de pensamiento, respecto de las corrientes filosóficas del viejo mundo, nos es ya permitido consignar dos hechos, que apuntamos en nuestro actual haber filosófico suramericano: generalización entre las clases cultas del interés por los elevados problemas de la filosofía, lo que ha

[1] Leonel Franca, S. I., *Nociones de historia de la filosofía*, Río de Janeiro, 1928, cap. III, La filosofía en el Brasil, p. 233 (en portugués).

impulsado a seguir más de cerca a los modernos investigadores europeos: aparición más frecuente de estudios en que el sello de la originalidad presenta caracteres definidos, los cuales han tenido ecos elogiosos en Europa. Todavía con cierta conciencia de nuestra menor edad, recibamos esos elogios. Tenemos confianza de que no está lejano el día en que, gracias al esfuerzo y mutua colaboración se afirme nuestra personalidad filosófica suramericana con vida y fisonomía propias.

Este modesto ensayo de "Boletín de Filosofía Suramericana" desea dar a conocer a nuestros amigos de América y Europa esos esfuerzos meritorios que todavía parecen algo aislados. Es un ensayo incompleto, incompletísimo. Nadie ignora nuestras dificultades de comunicación intelectual, sobre todo con las repúblicas del norte del continente. Pero alguna vez hay que comenzar. Esperamos que estos modestos comienzos se trasformarán en los números sucesivos en una completa información y crítica de nuestra filosofía suramericana.

Brasil, Chile y Uruguay, nuestras más vecinas repúblicas, nos ofrecen las obras que reseñamos en el presente Boletín.

BRASIL. - *Historia de la filosofía.* — Buen augurio que debamos comenzar con la reseña de una vasta concepción de la Historia de la Filosofía, y, por ende, también de la filosofía misma. Pertenece a P. J. de Castro Nery [2].

El objeto del libro es demostrar que la historia de la filosofía no es un caos de doctrinas, sino que existe "un como plasma germinativo, que se trasmite de generación en generación, en lo concerniente a las ideas", y que "las doctrinas se forman, expanden y consolidan [. . .], avanzan en busca de la verdad confiadas en el poder de la inteli-

[2] P. J. De Castro Nery, *Evolução do pensamento antigo*, Livraria do Globo, Porto Alegre, 1936, 1 vol. de 322 páginas, en 4º.

gencia" (p. 28). "Es que no me interesan las filosofías, sino la filosofía; no me atañen los sistemas sino los movimientos; no me apasionan los individuos y las menudencias sino las doctrinas y el conjunto" (p. 29).

Según este plan, el autor desarrolla el proceso histórico de la filosofía humana desde las primeras tentativas de una liberación racional del pensamiento, iniciadas por los milesianos, hasta el siglo XIII de nuestra era, en que hace culminar en Santo Tomás la evolución del pensamiento antiguo.

No va ciertamente el autor más allá de las investigaciones actuales en puntos y autores discutibles. En este sentido, no pretende ser original. Pero recoge, ordena y expone con claridad las conclusiones de los grandes maestros de la filosofía. Vemos tratados con especial acierto las teorías cosmológicas del período presocrático (cap. I, arts. I-IV). La exposición aristotélica del ser en cuanto ser (cap. II, art. V) y en el cap. III sobresalen en extensión y mérito los arts. III y VII dedicados a San Agustín y Sto. Tomás respectivamente. Bien notado en el último, con Gilson, el punto de apoyo y como denominador común de las cinco vías (y de toda la metafísica tomista añadimos nosotros) en el concepto de la contingencia (p. 235).

El autor está muy bien documentado. En abundantes referencias bibliográficas figuran los principales estudios sobre filosofía griega y medieval. Poco aprovechada notamos la obra fundamental del historiador máximo de la filosofía griega, Zeller, apenas citado tres o cuatro veces. En la parte del medievo, utiliza felizmente los estudios de Gilson, Erhle, Grabmman y De Wulf. Esta erudición, presentada no en forma indigesta, sino en un estilo ágil y a veces pintoresco, hacen que la lectura del libro sea un verdadero deleite del espíritu.

Dado el plan del autor no es posible detenernos en observaciones sobre puntos particulares. Es ante todo la

conexión de los sistemas lo que nos interesa. Ésta, en sus líneas generales, se ha hecho con perspicacia y acierto. El progreso del pensamiento antiguo lleva una marcha ascendente si unimos las cumbres que lo determinan: presocrático, Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino. Frente a los pesimistas que como Nietzsche ven en la rudeza de los sistemas presocráticos la Edad de Oro de la filosofía humana y frente a los que desprecian la actitud intelectual de la Edad Media como sujeta a la Teología, a la manera que un niño acepta cándidamente los cuentos de hadas, la vitalidad del pensamiento medieval se refleja pujante tal como va siendo admitida por la mayoría de los historiadores [3].

Dentro de ese plan general cabría tal vez hacer algunas observaciones que ayudarían a comprender mejor la conexión y desarrollo de algunos períodos. A título de ejemplo, sugerimos la necesidad poco sentida aún por los historiadores y más perentoria a nuestro juicio, de dar mayor importancia a la metafísica presocrática. Las teorías físicas de ese período se estudian ampliamente y en cambio se pasa con ligeras observaciones sobre las concepciones metafísicas (el Ser y Dios en Xenófanes, la naturaleza del idealismo parmenidiano, su oposición a la metafísica del movimiento de Heráclito, el *Nous* de Anaxágoras). La ciencia del Ser en cuanto Ser no surgió del vacío, sino que tiene sus raíces en las especulaciones del período presocrático. Aristóteles tiene buen cuidado de comenzar su metafísica con el estudio de la metafísica presocrática en casi todo el primer libro. El autor nota esta relación (p. 23), pero no la justifica.

En mejor lugar se hubiera podido situar a Escoto Erígena, para comprender la evolución del pensamiento

[3] Acaba de confirmar una vez más esta tesis, Grabmman, en un reciente artículo de la "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica": *La vitalità intellettuale della filosofia medioevale*, marzo 1938, XVI, ps. 109-131.

medieval. El autor lo estudia en el art. 21, cap. III, después de haber descrito las vicisitudes filosóficas de los siglos XI a XII, para agrupar en el mismo párrafo las filosofías monistas-panteístas. Así no aparece claro el esfuerzo primordial de la filosofía de estos siglos, la liberación del fermento monista legado por el recio irlandés a la filosofía medieval, y sentido fuertemente hasta en el siglo XII, cuyas escuelas, aun las ortodoxas (si exceptuamos la del cauto *Magister Sententiarum*), como las de Chartres y la de los porretanos, se resienten de la influencia del *De divisione naturae* [4].

No podemos terminar sin dejar constancia del placer especial con que hemos leído las últimas páginas, sobre todo el último párrafo en que formula 23 conclusiones o "cuasi-leyes" de la historia de la filosofía. Confiesa las fuentes en que se inspira (*Discours de l'histoire universelle*); pero hay un visible trabajo personal en concretar y precisar las leyes internas que presiden el desarrollo de la filosofía; la concepción fundamental de unidad hegeliana, es completada y corregida con la distinción de lo que hay de necesario y de contingente en la marcha de las ideas que modernamente tiende a reconocerse [5]. A lo que debe sumarse el aporte aducido por el cristianismo, aun facilitando la adquisición de verdades puramente racionales. Todo el libro demuestra una profunda comprensión del drama de la inteligencia humana en su búsqueda de la verdad.

Psicología colectiva. — Y pasemos al estudio de otra interesante producción brasileña. La psicología colectiva ha encontrado en una de las primeras figuras de la intelectualidad brasileña la más feliz interpretación. En su recien-

[4] Cfr. P. H. Vicaire, *Les porrétains et l'avicennisme avant 1215*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", juillet 1937, ps. 449-482.

[5] Cfr., por ej.: Bréhier, *Histoire de la phil.*, Alcan, Paris, 1928, t. I, Introduction, p. 36.

te libro, *Idade, sexo e tempo* [6], el rector de la Universidad Municipal de Río de Janeiro, Dr. Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), traza magistralmente los rasgos característicos con que esos tres elementos condicionan el funcionamiento psíquico de la naturaleza humana.

Ésta, que en su forma pura y esencial no es ni adolescente ni anciana, ni mujer ni hombre, ni de hoy ni de ayer, es, sin embargo, en cada individuo la resultante de una combinación de aquellos elementos esenciales necesarios e inmutables, con estas otras categorías diversificadoras: de ellas estudia el autor las tres que tienen una repercusión psicológica más profunda: la que depende de nuestra evolución vital, como la edad; o de nuestra condición biológica, como el sexo; o de las posiciones o ambientes en que vivimos, como el tiempo.

Es una filigrana de análisis y descripción la del "crepúsculo matutino de la vida", la infancia; las edades de la adolescencia, de la mocedad y madurez están definidas por rasgos vigorosos y característicos. El capítulo dedicado a la vejez, descriptivo en su primera parte, tiene en la segunda páginas sublimes sobre la misión de esta edad, de participación anticipada de lo Eterno y fecundación espiritual de otras vidas jóvenes. Así vivida la vejez es "la más hermosa y la más gloriosa de las edades del hombre" (p. 192).

El capítulo dedicado al sexo, estudia la psicología del hombre y de la mujer. Se definen con agudeza las cualidades psicológicas de cada sexo; se valoran y se sacan importantes conclusiones para la paz y progreso de la sociedad (p. 228): que cada sexo conserve sus rasgos esenciales; que los hombres sean más varoniles y las mujeres más femeninas (p. 232).

[6] Alceu Amoroso Lima, *Idade, sexo e tempo*, Tres aspectos da psicologia humana, José Olympia, Río de Janeiro, 1938, 1 vol. de 312 ps. en 8ª.

Los dos últimos capítulos están dedicados a la confrontación de los dos aspectos del hombre. Uno sumergido y sujeto al tiempo: es el hombre moderno, el hombre representativo de cada época. Otro que trasciende todos los tiempos y épocas: es el hombre eterno, el hombre representado por la naturaleza humana en sus elementos esenciales. Es un cuadro sombrío vigoroso el del hombre moderno, que hace de la modernidad variable la esencia de su naturaleza, y atribuye su valor absoluto, a lo que es puramente transitorio y relativo, y subordina lo eterno a lo moderno. El último capítulo es superior a todos; el análisis minucioso de los aspectos accidentales humanos es completado y encuadrado en una visión profunda del hombre eterno, tal como nos la da la sana filosofía, y la revelación: visión integral del hombre, que ocupa en el cosmos una situación privilegiada, pero que está unida a Dios con todo su ser, como persona, como miembro de la sociedad humana natural, y como miembro de la sociedad sobrenatural, la Iglesia de Cristo. Sólo aceptando y viviendo conforme a esta concepción del hombre "*sub especie aeternitatis*" puede llegarse al verdadero humanismo y salvarse las contradicciones implicadas en el humanismo modernista.

El autor ha sabido captar en ese gran laboratorio de psicología, que forman todos los hombres con quienes a diario tratamos, los rasgos característicos de cada uno de los grupos psicológicos presentados, y su observación revela un espíritu de fineza y de comprensión extraordinarios. Éstas aparecen también en la selección y en el manejo e interpretación de los datos: los rasgos peyorativos se trazan con naturalidad, pero con respeto y delicadeza exactamente en la forma en que las impurezas de la vida real deben purificarse en la obra de arte sin perder su realidad. Y ésta, unida a la belleza y agilidad del estilo, es una cualidad deliciosa del libro. Es que atrás del filósofo o en el filósofo, se trasparenta la figura simpática del artista.

Sin embargo, no olvidemos el mérito sustancial en un análisis psicológico: la objetividad. Es un verdadero retrato de la humanidad, donde podemos mirarnos, reconocernos y estudiarnos. Al recorrer sus páginas recibimos a la vez el placer filosófico y estético, que como dice Aristóteles se experimenta cuando se comprueba la conformidad de la representación con la realidad, y repetimos su frase: "porque esto es aquello".

Sería de gran interés la traducción de esta obra a la lengua castellana.

CHILE. — También en Chile se intensifica el "amor a la sabiduría". Son sus hogares naturales las universidades del Estado, y la pujante Universidad Católica de Santiago. En la Universidad de Concepción se ha dibujado hace años un movimiento, del que es figura sobresaliente el prof. Enrique Molina [7]. Varias publicaciones filosóficas lo atestiguan, especialmente la última: *Proyecciones de la intuición (Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana).* Es una interpretación, personal, que no ha tenido en cuenta los múltiples estudios realizados sobre la filosofía de Bergson. La crítica que hace el autor de Bergson es sincera y libre y demuestra conocer bien los problemas de la filosofía y de la doctrina que estudia. Es lástima que en casi todos sus capítulos quede en la conclusión de que "el proceso intuitivo no pasa de ser una parábola que nos deja sólo en la zona... de la mera opinión" (p. 17). Entre el exceso y la falta de confianza en la inteligencia es posible hallar un término medio coherente con la naturaleza racional del hombre.

Metafísica. — Más detenidamente debemos ocuparnos de un joven filósofo chileno, filósofo y sobre todo metafísico de vocación, que hace dos años publicó un estudio muy

[7] Enrique Molina, *Proyecciones de la intuición* (Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana), Prensas de la Univ. de Chile, 1935, 99 ps. en 4ª.

alabado: *Analítica de la contemplación*, y que ahora nos brinda un tratado breve pero denso: *La intuición del ser o experiencia metafísica*. Es el prof. Clarence Finlayson.

La lucha por romper, por traspasar la franja de misterio que rodea al ser, es la lucha de la metafísica de todos los tiempos, agudizada en la época moderna: Kierkegaard, Bergson, Unamuno, Heidegger. . ., cada uno a su modo se han sumergido en esa experiencia vital, existencial. La experiencia de Clarence Finlayson E., es de diferente estilo. No sin curiosidad nos hemos asomado a las manifestaciones abismales de esta experiencia personal. Pero casi no nos atrevemos a hacer un comentario. Una experiencia eminentemente individual se marchitaría al ser analizada. Sería cortar la flor de su tallo. Hay que contemplarla en su plano, plano de experiencia del ser y no de abstracta disección. Él lo siente y cada uno lo siente a su modo.

Partiendo de la introspección, intuye la duración sucesiva y adquiere simultáneamente la intuición de lo inmóvil, del ser *sub specie inmovilitatis*. Prueba experimental de conciencia de la existencia de un yo extratemporal (p. 6). A esta experiencia o intuición primaria se van acoplando, objeto también de la intuición y experiencia metafísica, las fórmulas abstractas de la ontología tomista: sustancia y accidente, univocidad y analogía, trascendencia e inmanencia, potencia y acto.

Es difícil captar el pensamiento envuelto con frecuencia en expresiones metafóricas y paradójicas susceptibles de diverso sentido. Pero hemos tenido empeño en adivinar el rol preciso de la intuición según el autor.

Nos parece que en lo que hay de verdadera intuición del yo, queda todavía algo reservado, y en cambio la traspasa tal vez demasiado a lo que no lo es. Exige siempre para la intuición el concepto. En este mundo resta siempre el velo representativo medio y puente (p. 7). Sin

embargo, parece que el alma, el yo, se conoce directamente según el mismo Sto. Tomás [8]. Por otra parte, creemos que extiende el campo de la intuición excesivamente: discútese entre los tomistas modernos si el conocimiento sensible es intuición inmediata del ser (véase, por ejemplo, la opinión de M. Noel [9], expresada en el pasado Congreso tomista internacional de Roma, y en su libro *Le réalisme immédiate*). Pero sólo en sentido amplio se puede hablar de una intuición de las esencias, representadas por nociones abstractas; de la analogía del ser; así como de una experiencia vivida de la inmortalidad (p. 12).

Son estos pormenores propios de un pensamiento que comienza y que se irá perfilando con el tiempo, pero que está ya abundantemente compensado con una fuerza vital y una lozanía que nos merece la mayor admiración y la simpatía más sincera.

El libro es un esfuerzo gigantesco, magnífico en su conjunto, de concretización y vitalización de las fórmulas abstractas y matemáticas de la ontología teórica. Es un ensayo de metafísica experimental. En sus breves páginas abundan conceptos profundos, expresiones felices de la íntima realidad del ser y de su dinamismo. Felicitémonos porque se preparan días venturosos para la filosofía chilena.

[8] Hacemos esta observación por juzgarla importante para el valor criteriológico de la intuición del yo. Es cierto que Sto. Tomás repite que *non... per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster* (1, q. 87, a. 1); pero esta frase equivale a otra anterior: *sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas.* Ésta indica que el alma para conocerse debe estar *in actu*; pero puesta *in actu* se conoce ya directamente, identificándose el *esse* y el *percipi*. Más explícitamente habla el Sto. Doctor en otros pasajes: *Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere* (1 sent., dist. 1, q. 8, a. 1, ad. 2), *in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse* (De Ver., X, 12, 7); y el célebre pasaje del mismo. *De ver., I, q: secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur.*

[9] Mgr. Leon Noel, *L'épistemologie thomiste,* Acta II. Congressus Thomistici internationalis. Taurini-Romae, Marietti, 1937, ps. 31-42 y 45; *Le réalisme immédiat,* Louvain, Institut Supér. de Phil., 1938.

Uruguay. — Volvamos, de las costas del Pacífico, a las márgenes del Río de la Plata. Hace meses andaba en busca de material informativo, sobre la marcha de las ideas filosóficas en la República del Uruguay. La respuesta de varios intelectuales uruguayos a quienes manifestamos nuestro deseo, fue idéntica. "Ps! poco o nada encontrará". Los libros me respondieron lo mismo. Tomo en mis manos con gran interés un libro de título sugestivo: *Proceso intelectual del Uruguay*, del escritor uruguayo Alberto Zum Felde (Montevideo, 1930). Pero en sus tres nutridos volúmenes es ante todo el proceso de las bellas letras lo que se nos ofrece. La filosofía parece reducirse a Vaz Ferreira, estudiado con amplitud y con acierto. Expresamente nos lo viene a decir el autor. "Salvo excepciones tales como Rodó o V. F., el Uruguay no cuenta con hombres que se hayan dedicado a la filosofía o a la alta crítica, y hayan escrito obra seria en tales géneros" (t. III, p. 25). Franqueza de la expresión, en que por lo demás existe algo de modestia simpática. Gracias a Dios, una dificultad fundamental acaba de eliminarse. En junio del presente año se creó la Facultad de Filosofía y Humanidades, que dará albergue a los estudios filosóficos. Es un paso trascendental para la cultura del país, pues las ciencias prácticas, sin el fundamento de las especulativas, empobrecen y materializan la cultura de un pueblo. Este paso ha sido en el Uruguay el término natural de un movimiento de sana renovación intelectual que se ha notado en los últimos años.

Es más atrayente cada vez el panorama filosófico uruguayo. Nótase preocupación no sólo por los estudios del derecho positivo, sino por las ciencias filosóficas y sociales. De entre las producciones de los últimos años ofrecemos la crítica bibliográfica de dos obras, que no dudamos que serán de particular interés para nuestros lectores.

Filosofía del derecho. — El profesor de la Universidad de Montevideo Dr. Juan Llambías de Azevedo, ha publi-

cado una exposición de la *Filosofía del derecho de Hugo Grocio* [10] digna de ser tenida muy en cuenta. No era empresa fácil entrelazar en una síntesis orgánica los diversos conceptos que sobre los fundamentos filosóficos del derecho nos legó el jurista holandés en su magna obra *De jure belli ac pacis.* Por una parte, Grocio no escribió un tratado de la filosofía del derecho, sino que fue exponiendo su pensamiento a medida que lo precisaba el tema central de su obra, especialmente en los Prolegómenos y en los primeros capítulos del libro 1º. Por otra parte, la filosofía jurídica de Grocio ha sido objeto de las más diversas interpretaciones acomodadas con frecuencia a las concepciones jurídicas y filosóficas del intérprete: ya desde los primeros sucesores, Pufendorf, Thomasius, hasta algunos modernos tratadistas e historiadores de la filosofía del derecho se le consideró como el creador del derecho natural autónomo de todo orden divino (natural o revelado), Staahal, Del Vecchio, Vanni, Beudant. Otros como Falchi han negado el contenido filosófico a las teorías jurídicas grocianas. Otros, en cambio, lo presentan como un continuador en lo sustancial de la filosofía escolástica: Leclerq, Le Fur, Dabin...

Hacía falta un estudio que abarcara las principales piezas del sistema y llevara el sello de la más rigurosa objetividad. Esta cualidad, que reclamaba la misma naturaleza del trabajo, es sin duda la que más resalta en la obra que estudiamos. Una orla de citas, sujetas al más riguroso método científico, anda prendida de todas las páginas. No se da un solo paso ya sea en la exposición de la doctrina de Grocio, ya en la de sus fuentes o intérpretes modernos, que no lleve anotada la referencia con escrupulosidad científica. Exposición clara y precisa que demuestra no sólo la

[10] *La filosofía del derecho de Hugo Grocio,* Biblioteca de Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Montevideo, sección III, VIII, Montevideo, 1935, 1 vol. de 85 ps. en 4ª.

penetración de los diversos problemas que plantea la filosofía del derecho grociano, sino de su jerarquización percibida sutilmente y expuesta con orden metódico.

Los tres significados de la palabra "derecho", distintos, pero íntimamente relacionados: el derecho (= ley) indica lo que es derecho (justo, en cuanto lo justo es una parte de lo recto), lo cual a su vez da derecho (= cualidad moral) para realizarlo (p. 24). Luego se estudian con orden los fundamentos del derecho natural (II); relación entre el derecho natural y la moral (cap. III); derecho voluntario (positivo) divino y humano (cap. IV); derecho internacional y derecho de gentes (IV); relaciones entre el derecho positivo y el derecho natural (íd.); el Estado (V).

En el estudio de los fundamentos del derecho natural el autor engarza la solución de Grocio en las doctrinas tradicionales: distingue los dos elementos en que se basa la ley natural, la norma de la moralidad y la obligatoriedad. Cuanto a la primera demuestra bien que G. al establecer como principio del orden moral la conformidad con la misma naturaleza racional no se aparta de la corriente más genuina de la escolástica, Sto. Tomás y Suárez, ya que hace derivar como ellos la esencia de ese orden moral en el hombre de la esencia divina que "es la Razón suprema en donde yace la ley eterna cuyos principios infundidos en el hombre al crear la naturaleza constituyen el derecho natural. La ley de Dios, pues, la ley eterna, es también para G. el último fundamento del derecho natural" (p. 29). Respecto de la obligatoriedad la cuestión es más delicada. En ella se inclina G. a admitir la opinión de unos pocos escolásticos que no la hacen llegar a Dios como legislador supremo, sino que les basta el precepto de la "recta ratio". Aquí está sin duda el pecado capital de G. El autor explica razonablemente cómo dio G. este paso porque así

se podría imponer su teoría de la ley natural tanto al ateo como al cristiano (p. 31), y sin duda le animó el ejemplo de ver que algunos teólogos católicos habían dado el mismo paso. Nota el autor que si en tal pensamiento quiere verse una laicización del derecho natural habrá de reconocerse que ella fue obra de una tendencia bien marcada que se había dibujado ya dentro de la escolástica (p. 31). Lo de "bien marcada" lo suavizaríamos, porque la opinión de Biel, G. de Rimini y de Vázquez, a pesar de la autoridad de este último, quedó siempre aislada entre los escolásticos. Suárez califica la opinión contraria de "*communis*" (*De Legibus*, L. II, c. VI, n. 5).

Sin embargo, hubiera podido el autor hacer notar un argumento más atenuante en favor de G. Éste no llega en su afirmación tan lejos como los mismos autores católicos a quienes sigue. Al paso que éstos afirman categóricamente (Biel: "Peccaret"; G. Rimini: "habiturum *eandem* rationem legis quam nunc habet"; Vázquez: "Ius naturale *nihil aliud* esse quam rectam rationem"), G. atenúa sus palabras: Haec... *locum aliquem haberent*... tendrían algún lugar (Prolegómenos, 11). Parece que tiene miedo de afirmar. Interpretando con rigor sus palabras deberíamos admitir que para llegar a una noción de obligación perfecta habría que fundamentarla siempre en Dios. Así coincidiría con aquellos antiguos que a la razón, en cuanto indica lo que es bueno o malo, la hacen fuente de la obligación imperfecta, y en cuanto manifiestan la obligación proveniente de Dios, fuente de la obligación perfecta (Cathrein, *Philosophia moralis*, Herder, 1932, p. 159). Sea dicho esto en favor de la buena voluntad que aparece en toda la obra de G., además de las atenuantes, justamente notadas por el autor; y que *de facto* admite G. que toda acción que "tiene fealdad o necesidad moral está necesariamente prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza" (L. I,

c. I, art. 2, X, citado por el autor, p. 4, art. 2). Todo esto demuestra que para llamar a G. laicizador del derecho natural, hay que bajar mucho la voz.

Acerca de la relación entre el derecho natural y la moral ya demostró el autor que para G. el derecho, lo justo, es una parte de la ética, lo recto en general (p. 30). Con estos fundamentos se puede construír sólidamente todo el edificio del derecho natural y voluntario: si de la esencia de la naturaleza podemos deducir los principios de la ética y del derecho natural, no hay más que estudiar aquélla. Se bifurca en dos manifestaciones que son las fuentes del derecho y la moral en sentido estricto: el "*appetitus societatis*" y el "juicio rectamente formado", según el entendimiento humano. Quedan así claras la distinción entre la moral y el derecho contra los que como Falchi pretenden que no existe tal distinción entre ambos (ps. 36-42). Estúdianse otras cualidades del derecho natural: es inmutable en todo tiempo y lugar, aun respecto de Dios (p. 44); la coactividad, la fuerza es la garantía del derecho (p. 48).

Y pasemos al derecho voluntario. Nuevamente el tema del laicismo grociano: G. reconoce dos clases de derecho voluntario, divino y humano; concede toda su fuerza al derecho divino voluntario y lo distingue en forma tajante del derecho natural. No manda o prohíbe lo que de suyo es lícito o ilícito. En esto sigue a Suárez (p. 51, nota), y fundamentalmente también a toda la tradición medieval, que siguiendo a Sto. Tomás ya distinguió ambos derechos. La afirmación del autor tomada de Le Fur, de que en la Edad Media se confundieron un poco ley natural y ley divina porque se tomaba a ésta como fuente de aquélla (ps. 51-52), puede dar lugar a cierta confusión: habría que distinguir siempre las dos clases de ley divina, la natural y la positiva. El mismo Le Fur habla ambiguamente

en el pasaje a que alude el autor[11]. Es sólo propio de algunos autores medievales que no supieron ver la debida distinción existente entre la razón natural y la fe, considerar fuente de la ley natural, la ley divina positiva. La corriente general, sobre todo desde Sto. Tomás, distingue fundamentalmente los dos derechos. El pasaje de la 2, 2, q. LVII, a. 2, debe ser interpretado en conformidad con otros que determinan en qué sentido la ley divina escrita corrige a la ley natural: *supliendo* aquellas particularidades que la ley natural no determina, o *corrigiendo* las corruptelas y ofuscaciones introducidas *"quoad conclussiones"* en la naturaleza caída (1, 2, XCIV, a. 4, 5 y 6). Esto equivale a reducir la ley divina voluntaria a sus verdaderos límites en las relaciones que puede tener con la ley natural, de suplir y aclarar: y reconocer al mismo tiempo la independencia entre ambas leyes. Por esto, Renard ha dicho que si en eso consiste la laicización del derecho natural, fue Sto. Tomás su primer laicizador (*Le droit, l'orde et la raison.* Recueil Sirey, París, 1927, p. 186). El derecho humano se divide en civil, civil amplio y civil estricto (p. 52). Éste proviene de las autoridades privadas, como la paterna. El derecho civil abarca todo lo que dicta el poder supremo del Estado. El derecho civil amplio es el derecho de gentes.

El Estado: tras un período de convivencia social primitiva surgió el Estado por un contrato social *pactum confuctionis* injertado en la misma naturaleza por el *appetitus societatis*. La soberanía tiene un doble sujeto: el pueblo, *maiestas realis*, y el señor, *maiestas personalis*: el derecho de gobernar es concedido a éste por un pacto (*pactum subiectionis*) que, por estar fundado en el derecho natural (*state pactis*) obliga así a los súbditos a obedecer como al

11 *La théorie du droit naturel depuis de XVII[e] siècle et la doctrine moderne*, Académie de Droit International, "Recueil des Cours", 1927, III, 18, Hachette, Paris, 1928, p. 301.

soberano a cumplir la constitución (p. 81). Hácese notar cómo no siempre para G. el poder supremo es conferido por un pacto, sino que a veces puede tener un origen divino o de otros derechos como el de la guerra. Pero el *pactum subiectionis* es el origen más general del derecho a gobernar que el pueblo puede elegir en las formas más diversas, hasta trasferir su propia soberanía en términos irrevocables.

Si ahora tomamos la obra de Grocio, y releemos los prolegómenos y los principales pasajes aducidos, para no dejarnos sugestionar por las impresiones personales del autor, podremos comprobar la eficiencia y objetividad de la exégesis realizada por el profesor Llambías de Azevedo: 1) En la interpretación, orden y sistematización de la filosofía del derecho de Grocio. 2) En la asignación de la filiación de las doctrinas. Quien conozca medianamente las concepciones morales y jurídicas de los autores escolásticos no puede menos de maravillarse de verlas volcadas casi por completo en la obra de Grocio, sobre todo en lo que se refiere a la figura imponente de Suárez. El autor ha hecho en este punto un estudio meritorio, completando el del P. Larequi con valiosas investigaciones personales. 3) En la selección y crítica de las interpretaciones modernas, algunas a fondo, como la de Gurvitch, con pruebas muy sólidas.

Es una monografía que por su seriedad y valor científico deberá ser tenida a la vista por cuantos deseen comprender la filosofía del derecho del gran jurista holandés.

Ciencia, filosofía y laicismo. — Las relaciones entre la ciencia, la filosofía y el laicismo son el tema de un libro reciente, que ha logrado éxito maravilloso, raro entre nosotros, cuando se trata de un libro de filosofía o ciencias, y no de una novela. Agotado en algunos meses, prepara ya su segunda edición. Es un estudio del laicismo, en el que el Dr. Washington Paullier ha empleado un gran caudal

de erudición sistematizada en una clara solución del problema [12].

En tres libros que parece se van desarrollando como en círculos concéntricos se estudia conjuntamente el laicismo desde el punto de vista científico-filosófico, histórico-filosófico, religioso y pedagógico. En otra ocasión dimos una reseña de su contenido, pero no podemos dejar de ocuparnos de él en un Boletín de filosofía suramericana, y lo vamos a hacer estudiando el libro desde los cuatro ángulos visuales citados.

Desde el punto de vista filosófico-científico, esta obra tiene el valor de haber estudiado y recogido las conclusiones de quienes con mayor éxito han hecho modernamente la revisión de la filosofía de las ciencias; v.gr., Poincaré y el Vc. D'Adhémar. Con esas conclusiones en la mano, el autor puede señalar autorizada y eficazmente la bancarrota científico-filosófica del positivismo ateo. Es la ciencia la que exige un principio trascendental y eterno, una concepción teocéntrica del cosmos. Los principales problemas filosóficos son estudiados con precisión y originalidad.

Desde el punto de vista religioso el autor muestra una seguridad poco común en la exposición teológica, así en lo que se refiere al dogma como al punto particular de la enseñanza religiosa. Hemos notado esta exactitud de pensamiento en temas delicados, en que fácilmente se escapan incorrecciones de concepto y de fórmula a los menos avisados. Compruébese, p. ej., la prudente exactitud con que se trata la tesis de la intervención divina en la formación del cuerpo del primer hombre (ps. 88-92, vol. I).

Históricamente considerada, la obra del Dr. Paullier ofrece una visión exacta de la historia de la filosofía y de

[12] Washington Paullier, *Ciencia, filosofía y laicismo*, Ediciones de la Sociedad de Amigos del Libro Rioplatense, Montevideo-Buenos Aires, 1937, 2 vols. de 186 y 282 ps. en 8ª.

la civilización de los últimos siglos. Como teoría el laicismo se perfila al exagerarse la autonomía entre la filosofía y la teología desde el Renacimiento; se acentúa con la reforma cartesiana, llega a su madurez por la plena separación entre la filosofía y la religión cristiana tradicional que siguió a la revolución kantiana, y se convierte en una "idea fija" para los pontífices del materialismo y positivismo de la segunda mitad del siglo XIX.

Las etapas del laicismo en el Uruguay son objeto de una crítica muy objetiva y aleccionadora: el paso de "los torneos intelectuales y la neutralidad liberal, a las imposiciones del jacobinismo y la enseñanza atea" marca la ruptura con las directivas tradicionales de los fundadores de la nacionalidad; y aun con los espíritus de sentido autóctono antitradicional como los Dres. Otero, Juan Paullier y Luis Melián Lafinur. Ante ellos aparece la noble y culta figura de Mons. Soler, y otros no menos destacados, como la de los Dres. J. C. Gómez y G. Pérez Gomar. La conclusión de este estudio deberá aleccionar a todo gobernante: la época en que predomina el furor laicista en el Uruguay "coincide con el período más opaco de nuestra existencia". Por eso con lógica vehemencia el autor, comprendiendo el papel preeminente de la enseñanza, en la reconstrucción integral del alma nacional, dirige la pregunta a todos, liberales y creyentes: ¿por qué no emprender el camino imprescindible a favor de la modernización de la enseñanza, con el concurso de todos?

El estudio directo del problema de la enseñanza está reservado para el último libro: *El ideario estatista.* La enseñanza laica es incompleta. Comprendiendo que "para cumplir su fin, toda enseñanza debe tener en cuenta las síntesis filosóficas", el autor demuestra hasta la saciedad, con el razonamiento y con las citas concretas de los manuales laicos, las deficiencias metafísicas, morales epistemo-

lógicas, históricas y artísticas de la enseñanza laica. Ésta excluye hipótesis racionales. Prescinde de una fuente de conocimientos que la historia, ciencia de observación, con los mismos títulos que las demás, legitima. Son de gran fuerza las citas de los manuales laicos (p. 193, vol. II).

La conclusión se impone: técnicamente hay que restituír la enseñanza a sus moldes clásicos greco-latinos (que no se oponen a toda legítima modernización) vivificados por la concepción del hombre que nos brindan los grandes principios de la filosofía y del cristianismo. Éstos son, en frase feliz del autor, "como los meridianos y paralelos" que deben orientar toda la vida humana en el cosmos. Todo el libro es una vigorosa prueba científico-filosófica del antihumanismo y aun anacronismo del laicismo en su significado peyorativo. La trabación racional de los conceptos del Dr. Paullier ha hecho que su libro haya sido justamente aplaudido por todos los sectores.

Capítulo II

"BOLETÍN DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y SURAMERICANA" - 2

Fascículos de la Biblioteca (San Miguel), nº 7, año 4, vol. 2, fasc. 4 (1940), 401-414.

BOLETÍN DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y SURAMERICANA

I. METAFÍSICA

Reunimos en nota bibliográfica de conjunto los estudios filosóficos del Dr. A. Vassallo [1], publicados en los años 33-40. Son de carácter muy variado en su fisonomía externa: artículos, lecciones dictadas, ensayos (publicados en el suplemento dominical de "La Nación"). En las *Cuatro lecciones sobre metafísica* expónense las que el autor llama "articulaciones esenciales" de la obra de G. Marcel. Los *Nuevos prolegómenos a la metafísica* reúnen trabajos de diversa índole sobre Bergson, Blondel, Descartes, Hegel, Spinoza. A propósito de ellos el autor hace surgir a la

[1] Ángel Vassallo, *Cuatro lecciones sobre metafísica* (Itinerario de la realidad en el *Diario metafísico* de G. Marcel), Bs. As., 1938, 53 ps.

Nuevos prolegómenos a la metafísica, Ed. Losada, Bs. As., 1938, 216 ps.

Elogio de la vigilia, Ed. Losada, Bs. As., 1939, 99 ps.

Presentación de Alejandro Korn, filósofo, Ed. Losada, Bs. As., 1940, ps. 67-90 del volumen *Alejandro Korn*, que contiene otros trabajos de Francisco Romero y L. Aznar.

superficie las cuestiones que más reclaman su atención y deja traslucir su inspiración personal, *Elogio de la vigilia* contiene varios ensayos cortos publicados en "La Nación". Finalmente, *Presentación de A. Korn, filósofo*, es un trabajo leído en la Universidad Popular A. Korn, de La Plata, el 8 de octubre de 1930: breve exposición y crítica insinuada del pensamiento de A. Korn.

No nos es posible ir recorriendo uno por uno los diversos estudios, que ya forman una regular colección. Sería una bibliografía demasiado literal y nos veríamos obligados a frecuentes repeticiones e inversiones sobre los mismos temas. Intencionadamente o no, el Dr. Vassallo no ha querido reunir nunca sus puntos de vista, ordenarlos, sistematizarlos. Ha ido meditando sus cuestiones, o su cuestión primera y única, tal como su ánimo se lo iba exigiendo, y las circunstancias le brindaban expresarlas y publicarlas. Pero en realidad, entre todos sus trabajos publicados existe una "vivificante unidad". En esta o en aquella forma, como lección crítica o ensayo personal, el Dr. Vassallo agita, podemos decirlo, en todas sus meditaciones el mismo núcleo de temas. Por eso creemos más útil extraer su contenido y exponerlo con la mayor objetividad.

No dudamos que al esquematizarlo perderá vitalidad: pero los rasgos esenciales resaltarán con mayor relieve, y no hay otro medio de ensayar un análisis objetivo.

Los temas que hemos podido extractar como fundamentales, marcan una trayectoria de pensamiento que podremos señalar por los siguientes puntos:

a) afán sincero y agudo de hallar la verdad, la realidad, el ser;

b) afirmación de una metafísica: existencia y consistencia de la realidad, de la verdad;

c) reducción de la realidad, verdad o ser, a la subjetividad y a la finitud (subjetividad finita);

d) nuestra subjetividad está en continuo riesgo de perderse ("el ser amenazado"); se recobra y mantiene en la "conciencia vigilante";

e) identidad de la metafísica y la ética: nuestro destino es: vivir el ser (= el ser en la finitud = la subjetividad finita = sentido del misterio, conciencia moral, libertad).

Con la brevedad que nos impone una nota bibliográfica vamos a dar alguna mayor inteligencia de estos puntos (siempre según el sentir vivido del autor), y a dejar brotar las notas que nos ha ido sugiriendo el contacto sincero con el pensamiento del Dr. Vassallo, y que la probidad filosófica, a la par que una amistosa confianza, exigen de nosotros.

a) Nada más laudable que la sinceridad y el interés agudo, vital, personal con que el Dr. Vassallo enfrenta los problemas, o, mejor, el problema de la filosofía. Esta sincera posición de ánimo, condición esencial del método filosófico, se trasluce en su investigación, y puede más expresamente comprobarse en sus ensayos: *Iniciación en la angustia, Elogio de la vigilia.* Las cuestiones tratadas "han llamado al espíritu del autor con agudo reclamo [. . .] porque eran suyas. Y lo eran de una manera y con una violencia que naturalmente se prolongaban [. . .] en expresión [. . .]" (prólogo de *Elogio de la vigilia*).

b) El Dr. Vassallo sobrepasa la posición positivista e idealista y reintegra con la mayor parte de los modernos a la filosofía, la metafísica. Afirma la existencia y consistencia de la realidad, del ser, de la verdad (en qué sentido habla de "verdad", lo indicamos luego) en todos sus escritos filosóficos. Véase, por ejemplo, *Bergson y el problema de la metafísica, Cuatro lecciones sobre metafísica, Invitación al sondeo inicial de la cuestión del ser,* etc. Es significativa la insistencia con que atribuye a Korn, filósofo que profesó abierto idealismo, la idea de una "libertad creadora" que "es en su sentido final libertad metafísica" (p. 88, y sobre

todo la nota 2). ¿No será ésta una de las "ideas de su predilección"?

c) Pero ¿cuál es la auténtica metafísica? Para esta cuestión fundamentalísima, se puede ver especialmente las páginas dedicadas a la filosofía de Blondel en *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, la *Corta meditación amplificadora* y *Ensayo sobre la subjetividad y de sus tres trasformaciones.* Resumimos las dos últimas: a la realidad auténtica, al "perfecto encuentro con el ser" (p. 89, *Elogio de la vigilia*) llega uno por el siguiente proceso:

1. *Subjetividad perdida en la objetividad.* La conciencia (subjetividad) frente a las cosas del mundo y el trasmundo, les atribuye verdadera consistencia, realidad, objetividad. Es la posición del "realismo ingenuo". Y cediendo luego a una debilidad secreta, accediendo a los reclamos del prejuicio realista, reputar esos principios apodícticos (los de la conciencia) como correlatos *ideales* de una realidad en sí, que todavía es una cosa, *res*" (*Nuevos prolegómenos*. . ., p. 147). Lo objetivo son aquí las "cosas que pueden ser de este mundo o bien del trasmundo" (*Elogio de la vigilia*, p. 91). La subjetividad se atiene a lo objetivo "copiándolo con el puro conocimiento" (íd., p. 90).

2. *La "subjetividad creadora"*. Pero un buen día todo ese mundo y trasmundo objetivo pierde totalmente su consistencia. Se le hace patente a la subjetividad, "que lo que constituye la solidez del mundo —supondremos que no pueda haberla sin la sustancia, el espacio, el tiempo y la relación causal— no es *dado* como algo en sí (como una cosa que no precisa de nadie para ser como es. . .), sino *puesto* por la subjetividad" (*Elogio de la vigilia*, p. 93). Referencia al criticismo kantiano.

Pero tampoco esta subjetividad satisface al Dr. Vassallo. Es, dice, "una fábrica [. . .] edificada sobre la arena". No hay *ser* en la conciencia, no hay *ser* fuera de ella.

3. *Subjetividad infinita.* Por reacción, diríamos nosotros, por instinto de salvación, cae la conciencia en "la gran tentación" de convertirse ella en el *ser*, el *ser total, infinito*: "subjetividad infinita en que reside el ser, es decir, la consistencia, la verdad, la vida" (*Elogio de la vigilia*, p. 95). Referencia al idealismo absoluto.

Pero ni esa subjetividad satisface al Dr. Vassallo, y con razón. "El deslumbramiento de la subjetividad infinita no es tan grande que impida ver que la subjetividad infinita, en cuanto es subjetividad de uno, es subjetividad *personal*. Y lo personal es... un límite. Este límite lo proclaman, por ejemplo, el nacimiento y la muerte. Pero más fuertemente aún, el *sentido* del misterio, la conciencia de la culpa y la libertad de elegir" (íd., p. 96).

¿Qué nos queda entonces del ser, de la realidad?

4. *Subjetividad y ser en la finitud.* La subjetividad *infinita* no puede realizarse: "Pregunto: una subjetividad infinita realizada ¿podría tener sentido del misterio, conciencia de la culpa y libertad de elegir?". La realidad es sólo la subjetividad finita. "La subjetividad en cuanto existente y personal supone lo *otro* de sí misma, ella se siente no ya infinita, sino *finita* (*Elogio de la vigilia*, p. 97). "Mas lo *otro* de la subjetividad misma (que ésta tiene entrañablemente ya de alguna manera, tanto para ser como para saberse) no es una cosa, algo que está ahí fuera, no se ofrece en espectáculo, ni... para los sentidos, ni... para razón alguna" (p. 97). "El ser, ahora, no reside en lo objetivo —como cosa—, ni en la subjetividad como «ley», ni en la subjetividad infinita". "El ser —la consistencia, la verdad, y la vida— sólo *es* una presencia (presente ausencia) en la subjetividad finita y fuera de esto, no es nada que pueda nombrarse". Labrar el ser "supone vivir, y en el detalle de las situaciones concretas, las estructuras de esta finitud (como ser: sentido del misterio, conciencia moral,

libertad, *en las que habita el ser*, de continuo amenazado)" (ps. 98 y 99).

En estas últimas palabras, en que el autor nos revela claramente su concepción de la realidad, hallamos ya indicados los dos últimos temas, que propusimos al principio como directivos de nuestro análisis: *d*) el ser, en el hombre, está en continuo riesgo de perderse; y *e*) el ser del hombre es labrar su destino (metafísica = ética). Breves referencias bastarán ahora para declarar la mente del Dr. Vassallo.

d) "Al ser le es así entrañable el riesgo: ser amenazado. Por eso el ser del hombre es drama —personal e inconmutable drama—, y no naturaleza ni razón". ¿En qué consiste ese drama, ese riesgo? En el peligro del "debilitamiento y final extinción del ser" (p. 51, *Elogio de la vigilia*). El ser se debilita y extingue en las estructuras del "egoísmo, la traición, la desesperación, que vienen a ser relegamiento del ser, de toda participación, y, por lo tanto, una caída en la soledad del yo" (p. 50). En cambio, el ser se obtiene, se participa en estructuras como el amor, la fidelidad y la esperanza (p. 50). "Mas he aquí que es de la esencia del amor, la fidelidad y la esperanza, el poder ser renegados: el egoísmo, la traición, la desesperación, amagan siempre inminente victoria sobre sus contrarios" (p. 50; cfr. también *Cuatro lecciones sobre metafísica*, p. 52). Nosotros suponemos que realizar estructuras como el amor, la fidelidad y la esperanza, es realizar estructuras del ser-en-la-finitud; sentido del misterio, conciencia moral, libertad; en esta forma coincide este pensamiento con la concepción metafísica del autor expuesta más arriba.

e) Ahora bien, *el destino del hombre* está en conquistar en cada momento el ser auténtico, la participación de las estructuras superiores, que es "heroísmo, gozoso; pues supone lucha y victoria interiores: purificación". "De esta suerte se restaura en toda su trágica y sutil grandeza el destino del hombre, suspendido en un riesgo esencial, en

que su ser consiste, y que ha de ser protegido y conquistado momento a momento" (*Cuatro lecciones sobre metafísica,* p. 52). El miedo de la muerte no tiene otro sentido que el de una invitación perentoria e inexcusable a realizar nuestro destino, el cual sólo tiene su cumplimiento en la vigencia de lo eterno en nosotros (p. 20, *Elogio de la vigilia*). Esto conduce evidentemente a identificar la metafísica con la ética. "La ciencia de la práctica consiste, según Blondel, en la descripción de los momentos necesarios de la expansión de la acción... Es ética en cuanto lleva a la acción a una determinación necesaria y perfecta: es metafísica en cuanto lleva a la afirmación y a la realización en la acción de lo divino que sirve a calificar con su supremo sentido al ser" (*Nuevos prolegómenos*..., p. 85). De aquí concluye expresamente el Dr. Vassallo la necesidad de una conversión de la metafísica en ética, es decir que la metafísica no es un conocimiento como representación de un objeto colocado frente al sujeto, de una realidad de rígidos contornos existenciales. La metafísica es un saber implicado en la práctica. La realidad que tiene como objeto no es una cosa sino un valor absoluto incorporado a la vida (*Nuevos prolegómenos*..., ps. 87 y 88).

Y en esta forma hemos llegado a la exposición definitiva, hasta el presente, según lo hemos entendido, del pensamiento del Dr. Vassallo. Podemos ahora calificarlo como una filosofía subjetivista, para la cual no hay más realidad que lo subjetivo, y para la que el saber auténtico no consiste en conocer algo trascendente como objeto o cosa, para copiarlo y tenerlo delante, sino en vivirlo dejándonos penetrar de su sentido (*Nuevos prolegómenos*..., p. 90): inmanentismo y existencialismo.

Si examinamos los elementos según la inspiración de donde proceden, advertimos que hay una preponderante influencia del criticismo kantiano y del idealismo hegeliano,

de la teoría de la participación de Gabriel Marcel, y sobre todo de la concepción filosófica de Blondel. (A Blondel lo ha seguido en aspectos fundamentales, pero no nos parece exacta la interpretación de su pensamiento al encerrarlo en el subjetivismo (ps. 82-85, *Nuevos prolegómenos*). En su trilogía *La pensée*, *L'être et les êtres*, y en su última edición de *L'action*, Blondel es abiertamente objetivista. Finalmente se advierten en el Dr. Vassallo las tendencias existenciales de Gabriel Marcel y de Kierkegaard. Es natural que haya ido captando de cada uno aquellas ondas con que el autor sintonizaba más fácilmente.

Nuestra apreciación de conjunto es que el Dr. Vassallo ha ido reuniendo elementos que le permitiesen encaminarse hasta la verdad conforme a íntimas y caballerosas exigencias personales. Y sobre todo es mérito fundamental el de haber asignado a la filosofía la misión esencialmente práctica de revelar al hombre su verdadero destino. Es necesario encarar este problema fundamental para cada uno. Blondel lo subraya con tanto interés que llega a juzgar estéril toda filosofía que no lo resuelva con sinceridad.

Es también digno de notar el empeño puesto por el Dr. Vassallo para instalarse en lo más real del hombre, en su mismo existir, ser, vivir; y enraizar ahí los fundamentos de la verdadera filosofía. Esta percepción existencialista de la realidad humana le ha permitido traspasar los límites del idealismo absoluto hegeliano y consultar (con sus autores favoritos: Blondel, Marcel y Kierkegaard) que en la realidad humana hay algo que falta, que hay un límite, que es finita, y que está clamando angustiosamente por la participación de *un no sé qué*, en el cual, sin embargo, parece estar inmersa: "no sólo otear, sino pisar y aun estar inmerso en un no sé qué participado" (*Elogio de la vigilia*, p. 38).

Este drama humano ha sido aprehendido y vivido vigorosamente por el Dr. Vassallo. He aquí un auténtico

filosofar. Pero nos preguntamos sinceramente si el sino del auténtico filosofar ha de ser el de quedar siempre inconcluso. Porque, a nuestro parecer, es precisamente en este punto, al que ha llegado laboriosamente el Dr. Vassallo, donde surgen los más graves interrogantes, y donde la angustia del destino clava más hondo su acicate. Si la realidad es subjetividad y pura subjetividad, si fuera de la subjetividad finita el ser *no es nada que pueda nombrarse*, parécenos que es ahora nuestra misma subjetividad, nuestro sentido del misterio, nuestra conciencia moral, y nuestro sentido de la finitud misma, la que pierde consistencia y realidad. Si fuera de nuestra conciencia no hay realidad, ¿qué significa la estructura de nuestra conciencia moral? La moralidad no parece tener sentido. Indicamos brevemente dos sugestiones:

I. Si no hay más realidad que la subjetividad finita, la misma conciencia moral se esfuma, sin distinguirse lo moral de lo inmoral. Si no hay más realidad que la subjetividad, es la misma subjetividad la que crea la ley moral (ningún otro ser puede crearla; cada subjetividad para sí). Pero ¿por qué no puede crearse con el mismo derecho la ley contraria, y convertir lo inmoral en moral?, ¿por qué ha de ser entonces inmoral una ley que la subjetividad misma crea? El mismo Dr. Vassallo hace notar la posible inversión del orden moral, para el caso de que sea la voluntad su libre creadora. Es una crítica, profundamente hecha en cuatro líneas, a la concepción de la ley moral del Dr. Alejandro Korn: "Y aquí conviene que se pregunten como me pregunto yo: ¿por qué ha de ser *monstruosa* la capacidad que conservamos de desobedecer la ley moral, si la ley moral es arbitraria creación de la voluntad?" (Alejandro Korn, p. 84). No se ve quién pueda imponer a la subjetividad una determinada ley como ley moral si no existe realidad alguna fuera de la subjetividad. Ni se ve tam-

poco por qué, en el caso de que la subjetividad se cree una ley como moral, no pueda también crearse la ley contraria como moral. Lo moral y lo inmoral no tendrían sentido para la subjetividad.

II. La conciencia moral brota en nosotros vinculada esencialmente a la realización de valores o desvalores (bondad o malicia); ahora bien, uno y otro (bondad o malicia, valor o desvalor) se determinan con frecuencia por la reacción (atracción o repulsión), en favor o en contra de objetos o acciones externas a la subjetividad. Si estos objetos o acciones extrasubjetivos no tienen realidad, ¿qué significan nuestras reacciones frente a ellos, frente a lo no real, frente a la nada? No tiene sentido nuestra conciencia moral.

Además de estos interrogantes sobre la conciencia moral, que exigen vehementemente la existencia de un orden real extrasubjetivo, el carácter de finitud, de límite, de insuficiencia tan certeramente asignado por el Dr. Vassallo, a la realidad subjetiva del hombre, parece exigir *lo otro real*, lo extrasubjetivo real, como apoyo, como explicación, como complemento de su finitud, como saciedad de su angustia. Lo finito se pregunta: yo, finitud, yo, limitado, yo, ¿por qué existo?, ¿en qué se apoya mi existencia? Si se apoya en mí mismo, ¿por qué moriré?, ¿por qué no he existido siempre?, ¿por qué no existiré siempre? Y lo finito en su ser ontológico más profundo reconoce la insuficiencia para existir ahora y siempre, y clama por lo ontológico infinito como único punto de apoyo de su propio ser finito. Lo que existe debe tener suficiencia ontológica, *de sí o de otro*, y lo finito no la tiene de sí. ¿Dónde y cómo podría tenerla?

La filosofía, en su más elevada expresión de sabiduría, sería tal vez imposible si la realidad quedase encerrada en su castillo de marfil de la subjetividad. ¿Qué valor tiene entonces mi actividad humana? ¿Esto que pienso o escribo? ¿Este amar o aborrecer? ¿Qué amo o qué aborrezco

si nada real hay fuera de mí? Lo que pienso, si es fruto de mi subjetividad (la única que conozco), ¿por qué es así, y no de otra manera? Si la subjetividad de otro piensa lo contrario (¡y cuántas veces sucede!), ¿por qué yo estoy en lo cierto y el otro no? ¿O lo estamos los dos? Entonces, ¿qué sentido tiene el proponer esto o aquello como lo cierto, lo verdadero, como el ser, como la verdad? El escepticismo acecha a las puertas de la subjetividad pura.

Omitimos otras reflexiones sobre la identidad del ser y del conocer, de la metafísica y de la ética, por no alargarnos demasiado, y porque ambos problemas están implicados ya en la concepción expuesta de "la subjetividad-finita".

Creemos que estas diferencias de punto de vista surgen de un plano anterior a ellas mismas. El Dr. Vassallo, reaccionando contra los *excesos* (que los ha habido, aun entre algunos filósofos escolásticos) del racionalismo y del realismo, ha rechazado toda construcción racional y realista del universo, encerrando toda realidad en lo vivido y en lo subjetivo (existencialismo, subjetivismo). Hemos subrayado, con todo cuidado, lo de *excesos*. Porque el racionalismo y el realismo que nuestro filósofo severamente, irónicamente, fustiga, son *los excesos* de esas concepciones filosóficas: andamiaje racional del universo sin contacto con lo concreto, o un realismo dogmático y crédulo que se detiene en la fría contemplación de los objetos a los que atribuye una realidad *perfectamente* correspondiente al conocimiento conceptual. Nosotros somos los primeros en no admitir ese racionalismo (muy bueno para Descartes o Spinoza o Kant), ni ese realismo (el de las ideas platónicas, o el "ingenuo" prefilosófico). Pero cabe una concepción racional que tenga en cuenta los datos de la experiencia y del vivir concreto, y un realismo que, concediendo al mundo y al supramundo la objetividad que justamente recla-

man, lo copia, es verdad, "como objeto o cosa" conocidos, pero al mismo tiempo "lo vive, dejándose penetrar de su sentido", al participar por su acción y su vida en el orden del universo para labrar, juntos y en convivencia con los seres que le rodean, su propio y definitivo destino. No es un perderse entre "las cosas" (realismo ingenuo), ni es un anular la objetividad de "las cosas" (subjetivismo), sino un vivir *conscientemente* entre ellas y con ellas, ayudándolas y ayudándose a cumplir su último fin. En esta forma, utiliza el filósofo todos los resortes que halla en su propio ser, para hallar la verdad: razón, inteligencia y experiencia vital. Y no hay duda de que nuestro esfuerzo por acceder a la verdad no debe despreciar ninguno de los factores que pueden influír en el resultado final. El método en filosofía debe ser un *método integral*, que abarque todas las posibilidades del hombre.

Con acierto escribe el P. Saboia de Medeiros en un comentario sobre Blondel: "Lo fundamental... es llegar a distinguir nítidamente no entre «filosofías de la esencia» y «filosofías de la existencia» —como ha dicho alguien a propósito de las filosofías existenciales—, sino entre las filosofías que trabajan con los conceptos y todo lo nocional, y la filosofía que *además*, sin despreciar los aportes de lo nocional, extrae de lo concreto todo lo que en ello está implicado" (*En torno a una obra de M. Blondel*, "Estudios", Bs. As., febrero 1940, p. 126).

Resumiendo nuestra impresión, debemos confesar que hemos seguido con el mayor interés y simpatía la línea de pensamiento de nuestro buen amigo. Una aguda penetración de los problemas y un íntimo sentido personal vivifican su exposición. Él se halla sólidamente instalado en la realidad del propio "yo", que ninguna batería escéptica puede conmover. Ha enfocado el problema del destino humano con elevación espiritual. Pero tanto el problema de la me-

tafísica, como el problema de la moral, están esperando un paso más, una solución ulterior, que no nos parece posible mientras la realidad quede reducida a la subjetividad. Sin embargo, el mismo Dr. Vassallo ha dejado una puerta abierta: es *la finitud* esencial a la subjetividad humana. ¿No será ésta una buena ruta para llegar a una solución más integral del problema de la filosofía? ¿El sino del drama humano habrá de ser el de quedar inconcluso *para siempre*?

Esta nota bibliográfica —tal vez demasiado extensa— en su carácter de amigable intercambio de ideas, deseamos que sea una demostración de nuestro personal aprecio por el Dr. Ángel Vassallo, y una incitación amistosa a que lleve adelante sus investigaciones.

II. FILOSOFÍA DEL DERECHO

1. El profesor uruguayo Dr. Juan Llambías de Azevedo[2] ha publicado un nuevo estudio sobre filosofía del derecho, que merece nuestra atención. El título y el subtítulo indican exactamente el contenido del libro:

Eidética: descripción de las notas esenciales con que el derecho positivo se presenta a nuestra *visión* intelectual.

Aporética: formulación de los problemas —las aporías— que plantea el fenómeno contemplado. Ambos momentos son considerados por el autor como una *Introducción* a la filosofía del derecho.

Tanto por la seriedad del método empleado en la investigación, como por la profundidad con que son considerados los diversos puntos, éste, que el autor llama en el prólogo "pequeño libro", se presenta desde el primer mo-

[2] Juan Llambías de Azevedo, *Eidética y aporética del derecho. Prolegómenos a la filosofía del derecho*, 131 ps. en 12ª, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1940.

mento como un trabajo de indudable valor científico. Añadamos otra cualidad, que los lectores agradecemos mucho en obras de esta índole: la expresión clara y sencilla.

En la *introducción* se delimitan los campos respectivos, las funciones propias y las relaciones de la eidética, la aporética y la filosofía en general, inspirándose en N. Hartmann y E. Husserl. Colocado en el punto de vista del realismo, presupone la existencia objetiva de las universalidades de esencia (esencias universales), aprehendidas en las esencias individuales por medio de la abstracción. La eidética las describe, la aporética plantea sus problemas, la filosofía estudia las soluciones.

El método nos parece auténticamente filosófico. El filósofo no *dicta* leyes a los objetos que estudia, sino que las descubre. Ha de preguntar ante todo a su objeto, que previamente a la consideración filosófica tiene su ser propio. No construye las esencias sino que las intuye. Creemos que la vuelta a esta obediencia del entendimiento a su objeto, en la filosofía moderna no escolástica, ha sido un mérito de Husserl y sus discípulos, justamente recogida por el autor. La eidética debe recibir los primeros datos del objeto, de aquí su importancia: "Ha de realizar una descripción rigurosa, porque a ella le cabe la responsabilidad de mayor tamaño, ya que la descripción es el apoyo inicial para los problemas y las teorías" (p. 21).

Después de ordenar, siguiendo a R. Ingarden, los diversos supuestos de la pregunta "¿qué es?...", indaga el autor "¿qué es el derecho?", la esencia del derecho. Distingue entre el derecho (objetivo) como objeto colectivo (conjunto de normas jurídicas) y como objeto solitario (la norma jurídica).

La eidética del derecho como objeto colectivo, nos lo presenta con las siguientes características esenciales: "Un sistema bilateral y retribuidor de disposiciones puestas por

el hombre para regular la conducta social de un círculo de hombres, y como medio de realizar los valores de la comunidad" (p. 55). Creemos ajustado y claro el análisis que conduce al autor a esta definición. Subrayemos las últimas y más importantes notas del derecho, la teleología, y como secuela de ésta, su vinculación a los valores. Más adelante hará notar el autor que precisamente por haber abolido Kelsen los momentos axiológico y teleológico del derecho, cayó en el error de considerar la coacción como la esencia del derecho (ps. 85-87).

En el examen del derecho como objeto solitario, tiene especial interés lo que se refiere a la disposición misma. Agudamente expone el Dr. Llambías la diferencia entre la disposición, que se refiere al "deber ser", y el juicio, que expresa lo que "es". La disposición jurídica, como el sistema, es *adaptante*; adapta a sí la realidad; en cambio, el juicio es un pensamiento de adaptación (ps. 58-60), él se adapta a la realidad. Muy objetivamente se hace notar el error de Kelsen y Duguit, quienes confunden disposición con juicio (ps. 60-64), y el de A. Reinach, que afirma que la disposición jurídica no tiene que versar necesariamente sobre la conducta de hombres (ps. 64-65).

Un largo excurso dedica el Dr. Llambías al problema de la coacción. Los defensores de la coacción como esencial al derecho (Stahl: coacción física; Ihering: coacción psíquica; Kelsen: norma reguladora de la coacción; Kant: facultad de coacción), desconocen alguno de los datos inmediatos que la eidética descubre en la esencia del derecho. El autor lo hace ver claramente, así como las contradicciones que a veces envuelven dichas teorías.

Expuestas las características de la esencia del derecho, pasa el doctor Llambías a estudiar las de la *vigencia* del derecho, y luego a señalar el lugar que ocupa el derecho en el sistema general de los objetos.

El derecho positivo es clasificado como un *objeto real, incorpóreo* o *inespacial*, y finalmente *espiritual*. El momento de la espiritualidad lo declara el Dr. Llambías, guiándose por la exposición de N. Hartmann. Lo *espiritual* se contrapone aquí a lo *anímico*. Lo anímico es *lo subjetivo*, "cae bajo las categorías de la subjetividad y de la conciencia"; es individual, intrasmisible (actos y procesos psíquicos). Lo espiritual es *lo objetivo*, los "contenidos" de los actos "contenidos que son idénticos para los actos de diversos sujetos, comunicables, interpersonales o suprapersonales. "Los objetos espirituales constituyen una esfera común para los individuos". Esos "contenidos" espirituales llegan a "constituírse en formas objetivamente delineadas; y llegan a poseer en el espíritu cierta consistencia objetiva". "El espíritu es, ante todo, espíritu objetivo". Tales son los contenidos del arte, de la ciencia, del ethos y de la comunidad social, los fines, las creencias... El derecho positivo queda justamente clasificado entre estos objetos: es espiritual, es *espíritu objetivo* (ps. 105-110). En el fondo nos parece exacto, y en la expresión claro el pensamiento del autor. Las fórmulas de Hartmann y de Max Scheler y otros, que utilizan con frecuencia la denominación "espíritu objetivo", tienden a veces a darle demasiada consistencia real y a convertirlo en una especie de hipóstasis suprapersonal. Las expresiones del autor evitan este escollo, y creemos que su pensamiento queda en el punto medio.

En cambio, la terminología tomada de Hartmann se presta a alguna confusión; podría parecer que los objetos *anímicos* no pueden ser espirituales, cuando en realidad pueden serlo (pensamientos, juicios, etc.), o no serlo (sensaciones). Sería mejor la denominación *subjetivos* y *extrasubjetivos*, o anímicos y extraanímicos. Los escolásticos utilizan para esta clasificación términos perfectamente contrapuestos: subjetivos-objetivos. Es cuestión de terminología.

La aporética, como ya lo hace notar el autor, está apenas esbozada. A propósito del derecho positivo, van surgiendo los problemas fundamentales de la filosofía del derecho: la relación entre los valores y el derecho (¿puede haber derecho injusto, antivalioso?); la justificación del derecho; grado que corresponde al derecho, dentro de los valores (la moral, la religión, la libertad...); vigencia (problema de la existencia del derecho); ¿quién ha de dictarlo?...

Con una visión profunda y unificadora de los resultados de la eidética y de la aporética del derecho, señala el Dr. Llambías en cuatro páginas (127-131) muy sintéticas, su necesaria vinculación al problema general de los valores. "Por más distintas que sean la dirección de las aporías axiológicas puras y la de las aporías del derecho, es fácil advertir su conexión indisoluble, y que estas últimas no pueden ser resueltas si no lo han sido las primeras" (p. 131). De aquí que justamente puede concluír el autor que la misión de la filosofía del derecho no es la delimitación del concepto de derecho positivo, sino los *principios* y *fundamentos* del mismo.

Esta Introducción a la Filosofía del Derecho es muy objetiva y clara, apoyada en buena información sobre las modernas teorías, especialmente alemanas, que se aceptan o critican con serenidad científica.

El Dr. Llambías se revela así como verdadero filósofo, que hace avanzar su investigación hasta los últimos problemas.

Deseamos que pueda dedicarles pronto el tiempo necesario para darnos una síntesis compacta de la Filosofía del Derecho.

2. — En breves páginas condensa el *Dr. Alfredo Fragueiro* [3] la fundamentación filosófica de que surgió la teoría

[3] Dr. Alfredo Fragueiro, *Derecho natural de contenido variable* (Ro-

característica de Stammler: el *derecho natural de contenido variable*; expone, luego, los rasgos esenciales, y termina con una concisa y sustancial apreciación crítica del sistema.

Es un acierto el haber referido la concepción del derecho natural de contenido variable a sus antecedentes filosóficos. Sólo así es posible una apreciación eficaz. El Dr. Fragueiro hace ver claramente como Stammler aplicó a la materia del derecho las distinciones lógicas kantianas en relación al conocimiento (materia y forma, concepto e idea, causalidad y finalidad), y la teoría de los juicios sintéticos *a priori*, dentro del esquematismo trascendental de Kant. Ahora bien, para Stammler, el objeto de la filosofía del derecho no es otro que el de "las formas puras en que pensamos jurídicamente". La materia es, por lo tanto, lo que condicionamos por esas formas (p. 12).

Las formas puras del derecho quedan reducidas, según la filosofía kantiana, a meras categorías vacías de contenido en sí mismas: las formas puras constitutivas (concepto) sólo tienden a unificar los diferentes objetos aislados y pertenecen al derecho "como objeto de especulación por parte de la razón (analítica trascendental); las formas puras evaluativas (ideas) constituyen meramente "un método ordenador de la materia objetiva, hacia un ideal" (dialéctica trascendental). Ahora bien, como estas formas que son el derecho natural pueden aplicarse a cualquier contenido histórico (derecho positivo), sea justo o injusto, resulta que "existe dualidad metódica desde el punto de vista del objeto a que se aplica: el derecho para ser derecho no necesita ser justo" (p. 17).

La primera crítica del sistema la dirige el Dr. Fragueiro a la estructura y naturaleza de los juicios sintéticos *a priori*, según Kant, en que se funda Stammler. Kant en

---

dolfo Stammler), Imprenta de la Universidad, Córdoba, R. Argentina, 30 ps. en 8º mayor.

los juicios sintéticos *a priori* vació el sujeto de su existencia numenal, dando al verbo ser una relación puramente fenomenal.

"Este error de lógica y de sentido común, vició toda la crítica de la razón pura y, en consecuencia, invalida las derivaciones en el orden de la ética y del derecho" (p. 23). Tal es el caso de Stammler.

La principal contradicción la señala el autor al advertir que si las cualidades esenciales del derecho y la justicia se atribuye a sus sujetos por síntesis, "de acuerdo a la naturaleza sintética del juicio, se admite entonces que las esencias derecho y justicia preexisten a la síntesis misma, lo que es inadmisible dentro de las premisas de la escuela, que rechaza la cognoscibilidad del número" (p. 24).

Las consecuencias de este logicismo jurídico son el absurdo o antinomia de una posible convivencia contra los ideales de la razón pura, la tiranía, "la fuerza bruta erigida en derecho" (p. 29).

El estudio del Dr. Fragueiro ha hecho resaltar, en forma objetiva y científica a la vez, los fundamentos erróneos y las fatales consecuencias de la teoría de Stammler.

PARTE CUARTA

Capítulo I

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

"Ciencia y Fe", nº 35-36,
año 9, 1953, ps. 97-99.

Thonnard F. J., A. A.: *Compendio de historia de la filosofía.* Traducido de la 5ª edición francesa por R. García Blanco, A. A. Sociedad de San Juan Evangelista, Desclée y Cía., Tournai, 1949, 1086 ps.

Aparece ahora en versión castellana el *Compendio de historia de la filosofía* del R. P. Thonnard, de la Congregación Asuncionista, que conocíamos ya en su texto francés. Aunque se trata de un "compendio" de historia de la filosofía, esta obra contiene un material abundante, especialmente en el trabajo de exposición y sistematización de los grandes autores, jefes de escuela y pensadores más originales. Los autores secundarios o satélites gozan de un espacio deliberadamente reducido (p. 3). Más de mil densas páginas son un índice suficiente del abundante material que ofrece la obra del P. Thonnard.

Para comprenderla es necesario tener presente el fin que el autor se ha propuesto. "Ante todo, el *Compendio* sigue siendo un *instrumento de trabajo* para uso de los estudiantes eclesiásticos: su objeto es completar los manuales de teología y patrología, para lo cual se expone la doctrina de maestros escolásticos" (p. IX). Más concretamen-

te todavía, el autor adopta como criterio regulador de la tarea el tomista (p. VII, según anota en el proemio, el R. P. Bruno Ibeas, O. S. A.). De acuerdo con esta orientación, la obra del P. Thonnard llena muy bien su finalidad, dándonos una síntesis de la historia de la filosofía escrita desde el punto de vista tomista, con especial destino a los estudiantes eclesiásticos que se forman en la filosofía y teología tomistas. La obra está escrita en ese ambiente. Pero, por lo mismo, en la apreciación de las doctrinas que no son escolásticas, o que no son estrictamente tomistas según la interpretación del tomismo de la escuela de Cayetano, la objetividad histórica se resiente con alguna frecuencia.

Otra característica de la orientación adoptada por el autor es la que podríamos llamar la reconstrucción lógica de los sistemas. Como el mismo Thonnard nos expone, "primeramente es necesario *comprender* los distintos sistemas. Para ello debemos conocer su idea maestra, lo que se puede llamar el *principio fundamental* de una filosofía; descubrir su origen en la situación histórica del filósofo, en su carácter, en la influencia de su medio ambiente físico, moral e intelectual. Después, sin abandonar este criterio objetivo, imparcial y benévolo, hay que exponer el desarrollo interno del sistema, la extensión y cohesión de las consecuencias deducidas del principio, pues el ingenio se revela siempre por la unidad rica y fecunda de sus doctrinas" (p. 2). A pesar de la buena voluntad de todo historiador, de ser objetivo, imparcial y benévolo, el sistema de exposición de una filosofía por su "principio fundamental" y luego por su "desarrollo interno" y sus "consecuencias lógicas", corre el riesgo de considerar los autores estudiados desde el propio punto de vista del historiador, con peligro nuevamente de la objetividad. Este peligro se puede ver en casi todos los historiadores que adoptan el sistema reconstructivo, mucho más cuando ideológicamente están afiliados a escuelas determinadas. Piénsese, por

ejemplo, en las historias de la filosofía de Windelband, o Augusto Messer. En Thonnard sucede también, a nuestro parecer, algo semejante. Su punto de vista tomista matiza con frecuencia la exposición y sobre todo la interpretación de las doctrinas. Véase, por ejemplo, la exposición de Aristóteles. El Aristóteles de Thonnard es ya visto a través de la interpretación orgánica de Santo Tomás, y todavía más de los tomistas actuales. Lo que Thonnard nos da de Aristóteles es una reconstrucción, interpretación o prolongación en sentido tomista. Naturalmente que un historiador tiene derecho a hacer una interpretación de los sistemas y de los autores. Pero la interpretación es siempre diferente del pensamiento objetivo del filósofo interpretado y, por lo tanto, debe darse con las debidas reservas. Por ejemplo, hubiéramos deseado, en honor a la objetividad, una referencia a otras interpretaciones de Aristóteles, como la de los primeros comentadores griegos y sirios, la de los árabes, o las modernas, como la de Franz Brentano, que tiene sus afinidades pero también sus divergencias con la escolástica tomista expuesta por Thonnard.

Por este motivo no suscribimos en toda su amplitud los juicios dados por otros críticos y por el mismo prologuista a esta edición, R. P. Bruno Ibeas: El criterio tomista "no le impide someter a juicio sistemas y filósofos con una imparcialidad escrupulosa, que más bien pudiera decirse benevolencia" (p. 7). Esto es aplicable a la parte de verdad que el autor reconoce en los sistemas erróneos, ya que todos los sistemas, aun los más erróneos, contienen alguna parte de verdad. Lo difícil es determinar cuál es esa parte de verdad, y en ello pueden influír las apreciaciones subjetivas del historiador.

Con estas reservas, el *Compendio de historia de la filosofía* puede prestar un servicio útil para los estudiantes eclesiásticos. No cabe duda, como ya hemos indicado anteriormente, de que contiene un abundante material. El sus-

tituír "por esquemas de trazos rígidos las formas sinuosas del desenvolvimiento histórico, cosa inevitable en un compendio", es en desmedro de la objetividad, pero "en cambio se ha favorecido así la claridad y simplicidad pedagógicas" (p. 9).

La edición castellana contiene algunas anotaciones sobre unos cuantos cultivadores españoles de la filosofía, lo que representa una ventaja para los lectores de habla castellana. Lo mismo el agregado en la bibliografía de obras escritas en castellano.

SÁNCHEZ REULET, ANÍBAL: *La filosofía latinoamericana contemporánea.* (Selección y prólogo). Colección "Pensamiento de América". Unión Panamericana, Washington, 1949, 370 ps.

La División de Filosofía, Letras y Ciencias, del Departamento de Asuntos Culturales de la Unión Panamericana, ha iniciado dos series de publicaciones sobre literatura y filosofía bajo los títulos respectivos: "Escritores de América" y "Pensamiento de América". En estas series se publicarán escritos de literatos o pensadores latinoamericanos, que revistan especial significación cultural. La serie "Pensamiento de América" (filosófico, social, político) se abre con este volumen en el cual el Dr. Aníbal Sánchez Reulet nos ofrece una antología de fragmentos escogidos entre los escritos de aquellos autores latinoamericanos que han tenido mayor significación en el campo de la filosofía. Por supuesto, como el mismo Sánchez Reulet nos avisa, una antología "no puede dar sino una visión fragmentaria e incompleta. Aparecen en ella sólo doce de los pensadores más significativos de la filosofía latinoamericana de nuestro siglo". Presentados por orden cronológico son: Enrique José Varona (Cuba); Alejandro O. Deústua

(Perú); Alejandro Korn (Argentina); Raimundo de Farías Brito (Brasil); José Pereira de Graça Aranha (Brasil); Carlos Vaz Ferreira (Uruguay); José Ingenieros (Argentina); Alberto Rougès (Argentina); José Vasconcelos (México); Antonio Caso (México); Jackson de Figueiredo (Brasil); Francisco Romero (Argentina).

Cada autor es presentado por Sánchez Reulet en una concisa, pero generalmente completa y bien orientada nota biográfica y doctrinal. Entre estas notas debemos señalar como las mejor logradas, a nuestro parecer, las dedicadas a Deústua, Vaz Ferreira y Vasconcelos.

De la *Introducción* al volumen nos ha interesado, naturalmente, el cuadro histórico de influencias europeas que se han dejado sentir en América Latina, y el párrafo destinado a contestar a la pregunta repetida de si existe o no una verdadera filosofía latinoamericana (ps. 18-19). En el cuadro histórico es fácil señalar que la filosofía en América Latina ha recibido la influencia de las corrientes dominantes en Europa: el positivismo en la segunda mitad del siglo pasado y los pensadores franceses al principio de este siglo, Boutroux y Bergson; los italianos Croce y Gentile; el español Ortega y Gasset; y desde 1930 los alemanes Dilthey, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger. Lo que interesa no es, sin embargo, el juego de las influencias, como nota S. R., sino la creciente densidad del pensamiento filosófico en América Latina.

Respecto del pensamiento católico, nota la Introducción que "desde la declinación del positivismo se ha producido, en casi todos los países de habla española, un resurgimiento de la filosofía católica dentro de la cual se perfilan, en los últimos años, dos tendencias. Una —más apegada a la tradición y, por lo tanto, dominante— representada por el neotomismo. La otra —de menor extensión pero de mayor originalidad— influída por el existencialismo cristiano" (p. 15).

Este volumen es una respuesta más, por sí mismo, a la pregunta de si existe o no una filosofía latinoamericana. Si se trata de un pensamiento original e independiente es claro que no existe tal filosofía. Somos todavía discípulos de los maestros europeos. Sobre todo si uno piensa en movimientos de conjunto o escuelas. Si se trata, en cambio, de señalar algunas características más o menos dominantes entre los filósofos latinoamericanos, se puede aceptar ya algunas tentativas de distinguir una filosofía latinoamericana. Un examen de los pensadores que figuran en este volumen, y de muchos otros que se podrían agregar, confirma dos de las características señaladas por S. R. en la Introducción (p. 19). Aunque influenciados, no son meros repetidores; y hay una cierta convergencia de pensamiento, la tendencia hacia un hondo sentido humanista, que, sin negar el valor de la técnica y de la ciencia, desconfía de que el hombre pueda alcanzar su destino exclusivamente por ellas. "Y si es cierto que algunos entre ellos no han resistido al encanto de sirenas de la metafísica, el tono más frecuente es el de la prudencia crítica: la aceptación humilde de los datos inmediatos de la experiencia".

Nosotros creemos que precisamente este volumen recarga más el acento metafísico y espiritualista, que el de la experiencia inmediata, y por ello invertiríamos el orden en la última afirmación de S. R. La impresión de conjunto que esta selección nos ha dado ha sido, con la clara excepción de Enrique José Varona, positivista y antimetafísico irreconciliable, de un mayor acercamiento a la metafísica del que pensábamos existía en este grupo de pensadores. El positivismo del mismo Ingenieros encuentra textos de compensación en este volumen. Mucho más cerca de la metafísica aparecen, v.gr., el mismo Vaz Ferreira, Alejandro Korn y Antonio Caso, sin contar los que tarde o temprano filosofaron en pensamiento católico: Deústua, Rougès,

Vasconcelos, Jackson de Figueiredo. Si a este grupo se agregasen algunos nombres de la moderna neoescolástica, la tendencia filosófica de América Latina daría una resultante más metafísica y espiritualista todavía.

La obra se cierra con una bibliografía sumamente útil para un estudio general de la filosofía en América Latina, y especial de los autores contenidos en la presente colección.

Capítulo II

EL CENTENARIO DEL FILÓSOFO CUBANO FÉLIX VARELA (1853-1953)

"Ciencia y Fe" (San Miguel), nº 35-36, año 9 (1953), ps. 97-99.

Con diversos actos se ha celebrado en Cuba el centenario de la muerte del Padre Félix Francisco José María de la Concepción Varela y Morales, que es justamente considerado como una figura excelsa de la cultura cubana y que contribuyó con sus escritos y con sus lecciones a despertar el interés por la filosofía. Creemos que interesará a nuestros lectores el recuerdo de la personalidad y la obra de este ilustre pensador americano.

Nació el Padre Varela en La Habana en 1788. Hijo de militares, no quiso, sin embargo, seguir la carrera militar, sino que ingresó (1802) en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana, que era entonces el centro cultural de aquel país. En 1804 se recibió de bachiller en artes; en 1808 de licenciado en artes; y en 1810 licenciado en Teología. Ya antes de ser ordenado sacerdote (1811) ganó en oposiciones la cátedra de filosofía del propio Seminario y continuó su carrera docente hasta que en 1821 fue designado diputado a Cortes y tuvo que trasladarse a España. Pero por haber formado parte de las Constituyentes que en Cádiz firmaron la destitución del rey, a la vuelta de éste tuvo que salir desterrado de España y sus

dominios, refugiándose primero en Gibraltar y luego en los Estados Unidos, donde vivió el resto de su vida hasta el 25 de febrero de 1853. De su elevado espíritu sacerdotal da pruebas el hecho de que en 1837, a los cuarenta y nueve años de edad, fue elegido por el Arzobispo de Nueva York como vicario general de su Arquidiócesis, cargo que desempeñó hasta su muerte.

El período de docencia filosófica y de escritor se redujo, por tanto, a algo más de diez años, pero fue intenso. En el Seminario de San Carlos, que al mismo tiempo era también un instituto de segunda enseñanza para laicos, Varela llevó a cabo la llamada "reforma filosófica", desterrando del bachillerato no pocos elementos decadentes de la escolástica de su tiempo, y restableciendo un criterio más realista, científico y pedagógico. Varela fue ante todo un maestro y un pedagogo, y se ha hecho clásica la frase de otro ilustre pensador cubano, Luz y Caballero, de que en Cuba fue "el primero que nos enseñó a pensar". Efectivamente, el espíritu del Padre Varela estaba dotado de una claridad, precisión y realismo tales que vio los excesos de la lógica escolástica de su tiempo, el espíritu rutinario de que estaba animada la enseñanza, el excesivo peso de la autoridad y de la tradición, en nombre de las cuales se mantenían aquellos abusos, y la necesidad de aceptar los resultados positivos de la ciencia. De aquí brotaron las tres características que con acierto se han señalado en el Padre Varela: "Su antiescolasticismo, su oposición a la ciega autoridad y su método práctico" [1]. Él mismo nos dice que cuando presentó a su prelado un nuevo elenco o programa, aligerado de varias proposiciones inútiles, el obispo halló todavía mucho que quitar y dijo: "Este joven cate-

[1] Ver el interesante estudio sobre la filosofía del P. Varela, por el R. P. Dr. Gustavo Amigó Jansen, S. I.: *La posición filosófica del P. Varela*, "Boletín de las Provincias Eclesiásticas", Rep. de Cuba, XXXVII (1953), 5, ps. 210-225.

drático va adelantando, pero aún tiene mucho que barrer". "Tomé, pues, la escoba –prosigue Varela– para valerme de su frase, y empecé a barrer, determinado a no dejar ni el más mínimo polvo del escolasticismo ni del inutilismo, como yo pudiese percibirlo" (p. 14). De esta actitud se han aprovechado algunos críticos para considerar a Varela no sólo antiescolástico sino aun liberal, y francamente afecto a las filosofías cartesiana y sensista que en su tiempo predominaban. Sin embargo, el Padre Varela tenía como intento principal la simplificación de la lógica. Y si es cierto que recibió el influjo del sensismo y del cartesianismo, éste repercutió tan sólo en tesis accidentales que no afectaban al fondo del pensamiento católico de la filosofía escolástica. Hay en él oscuridades acerca de las relaciones del alma con el cuerpo, y acerca de la naturaleza de las sensaciones, pero en manera alguna es materialista, ni admite tampoco las ideas innatas de Descartes. En el *Elenco* de 1818 refuta el sensismo de Condillac y de Locke: "Locke y Condillac dijeron el mayor disparate que puede decirse, cuando aseguraron que nada se conoce sino por sensaciones y que éstas son verdaderas ideas".

En la célebre *Carta a propósito del eclecticismo*, escrita desde Nueva York en 1840, dice que, cuando estudiante, era ecléctico como sus maestros, pero que ahora profesa un *sensualismo*. Sin embargo, esta afirmación no debe ser entendida en sentido materialista, ya que según Varela las ideas son espirituales, y admite la espiritualidad del alma, lo mismo que su libertad contra los deterministas.

Varela fue, pues, un *ecléctico*, que conservó las tesis fundamentales de la filosofía cristiana, que renunció a varias de las tesis escolásticas y en especial al abuso escolástico de la lógica, y que realizó todo esto con el espíritu de simplificar la enseñanza de la filosofía, de dar a ésta un método y un contenido más realista y más de acuerdo con las exigencias científicas de su tiempo. Podemos comparar

su actitud con la que poco antes había adoptado en México el Padre Díaz de Gamarra, en su célebre curso de Filosofía. Es natural que incurriesen, tanto uno como otro, en algunas exageraciones, pero no se puede negar un sano espíritu de crítica que los informaba fundamentalmente. También, tanto uno como otro, distinguían entre el dogma católico que mantenían incólume, con los principios naturales indispensables para sostenerlo, y la filosofía escolástica, muchas de cuyas tesis no tienen inmediata relación con el dogma.

OBRAS FILOSÓFICAS DEL PADRE VARELA: *Instituciones philosophiae eclecticae*, 1812, 2 vols.; continuación de la misma obra en castellano, 1814, 2 vols.; *Elenco* (Programa para los exámenes de filosofía), 1816; *Apuntes filosóficos para la dirección del espíritu humano*, 1818, 2ª ed., 1820; *Miscelánea filosófica*, 1818; 2ª ed., Madrid, 1821; 3ª ed., Nueva York, 1827; existe otra edición mejicana; *Lecciones de filosofía*, 1818; 2ª ed., Nueva York, 1824; *Lección preliminar del curso de 1818; Cartas a Elpidio sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo en sus relaciones con la sociedad*, Nueva York, 1835; *Máximas morales y sociales*, 1818; *Influencia de la ideología en la marcha de la sociedad* (discurso), 1817; *Resumen de las doctrinas metafísicas y morales*, 1814; *Doctrinas físicas* (conclusiones), 1814; *Carta a propósito del eclecticismo*, 1840.

ÍNDICE DE NOMBRES

INDICE

PARTE SEGUNDA

TEMAS VARIOS

PARTE TERCERA

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS

PARTE CUARTA

Se terminó de imprimir
en marzo de 1992,
en Talleres Gráficos Linorap S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.



En el volumen 18 de esta colección de las *Obras* de Ismael Quiles, S. J., quedó patente que desde los primeros decenios de la Colonia aparecieron notables trabajos filosóficos que compitieron con el nivel con que se trabajaba en Europa y sobre todo en España, en los siglos XVI a XVIII. En Latinoamérica las nuevas universidades tuvieron profesores y filósofos auténticos, como Fray Alonso de la Veracruz, autor de las primeras obras de filosofía impresas en América, y el Padre Antonio Rubio, S. J., a quien se debe la llamada *Lógica mexicana*, que sirvió de texto a varias universidades españolas. En nuestra América se siguió con excelente nivel la tradición filosófica europea con propia originalidad.

El presente volumen nos ofrece, no una historia, ni un panorama de la filosofía latinoamericana en nuestro siglo, sino varios estudios que nos permiten ubicar algunos centros de interés que han dominado en América Latina. Por supuesto, las obras publicadas en las reuniones, coloquios y congresos promovidos, muestran que en general se han mantenido las corrientes comunes de pensamiento entre Europa y América. Puede comprobarse esta visión en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Mendoza en 1947. Tal vez se puede hablar de una filosofía que presenta un panorama de antropología filosófica personalista, que el autor ha denominado *Filosofía in-sistencial*, el cual se ha inspirado en características propias de la filosofía oriental y occidental, dando como resultado una síntesis original de la esencia del hombre y su capacidad de orientar desde el fondo del sí mismo la problemática de la vida humana.

Auspicia:

FUNDACION BANCO DE BOSTON